

نظرية المعرفة

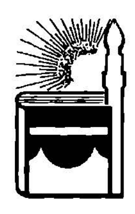
المعرفة نظرية المعرفة نظرية المعرفة نظرية المعرفة نظرية المعرفة نظرية المعرفة نظرية المعرفة

السيد حسن إبراهيميان

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر


بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نظرية المعرفة





مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

اسم الكتاب: نظرية المعرفة

تأليف: السيد حسن إبراهيميان

تعريب: الشيخ فضيل الجزائري

الناشـــــر: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

الطبعة الأولى: ربيع الأول ١٤٢٥هـ./٢٠٠٤م

لبنان / بيروت / الغبيري ص ـ ب ٢٧٨ / ٢٥

info@Omalqora.com

نظرية المعرفة

تأليف

السيد حسن إبراهيميان

تعريب

الشيخ فضيل الجزائري

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

المقدمة:

إنّ الأحداث والتطورات التي تحدث في العالم فرضت نفسها بقوة في الحوزات العلمية، وفرضت عليها مسؤوليات كبيرة، ولم يشهد التاريخ مثيلاً لها، فإقبال طلاب الحقيقة والمعرفة للتعرف على العلوم الإسلامية وقيمها يزيد من مسؤولية علماء الدين في هذا الزمان، لتبيين الموقف العلمي والعملي للإسلام تجاه القضايا المعرفية المطروحة في الوسط الفكري، وخصوصاً تلك المعارف التي ترتبط بالأيدلوجيات والتي تختلف باختلاف الرؤى الكونية للعالم، فعليه لابد من تحديد المنهج المناسب للوصول إلى نظرية متكاملة نتمكن خلالها من التفريق بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الباطلة.

وهذا الكتاب (نظرية المعرفة) للسيد حسن إبراهيميان محاولة لتقديم نظرية متكاملة مستلهمة من القرآن الكريم، تجيب عن بعض الأسئلة المثارة في عالم المعرفة، لأنّ النظرية القرآنية

تدعو إلى تقوية البعد العلمي الحقيقي والمعرفي لدى أفراد الإنسانية، لبناء مجتمع متكامل فكرياً وإيصاله للسعادة في الدارين. والمؤسسة إذ تساهم في نشر هذه المعارف الإسلامية إحساساً منها بالمسؤولية تجاه نشر معارف أهل البيت عليهم السلام وإثراء الساحة الفكرية في العالم الإسلامي والعربي.

وفي الختام لا يفوتنا أن نتقدم بالشكر والثناء إلى الأخ الكريم سماحة الشيخ الفاضل فضيل الجزائري لقيامه بتعريب الكتاب بأسلوب علمي ودقيق، ولجهوده في تقديم الآثار العلمية التي تساهم في تحقيق الأهداف السامية.

كذلك نتقدم بالشكر إلى كل الإخوة الذين ساهموا في إخراج الكتاب إلى النور.

نسأل الله تعالى لهم ولنا دوام الموفقية والاستمرار في نشر الإسلام المحمدي الأصيل.

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

بحوث تمهيدية

١ ـ ضرورة المعرفة:

يتمثل الفصل الذي يميّز الإنسان عن باقي أنواع الحيوان في قوته الفكرية والعقلية، فإنّه نوع وجود لا يتحرك نحو أهدافه المتنوعة إلاّ بوعي تام منه، ولا يستخدم إرادته في تحقيق مشاريعه إلاّ في ضوء ما تمليه عليه عقلانيته، فإذا نزعت منه هذه القوة فلا يبقى فيه إلاّ الحيوانية، وهذه الحقيقة يشير إليها القرآن الكريم ببيان شاف في الآية الشريفة: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابَّ عِندَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾[١] وأوّل مسألة أساسية تواجه الإنسان العاقل هي سرّ الوجود المحيط به الذي يرى نفسه مفردة ضئيلة من مفرداته، الأمر الذي يحفزه على الغوص في خفاياه ومحاولة معرفة أسراره. وبعبارة أخرى يخامر عقله سؤال أساس هو: هل أن للكون الشاسع الذي يتحرك عليه مبدأ ومعاداً؟ وفيما يتمثل تكليف هذه المفردة الضئيلة من بين تكاليف الموجودات اللامتناهية الأخرى ؟ أو أنّه لايبالي

---

(١) الأنفال: ٢٢.

بكل هذا معطياً ظهره لهذا السؤال الأساس قائلاً: ﴿مَا هِيَ إِلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلا الدَّهْرُ﴾[1]، مما يدرجه تحت فصيلة: ﴿يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الأَنْعَامُ﴾[2] و﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَـئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[3].

والسؤال: ما هو المنهج الذي يكفل له الإجابة على السؤال الأساس السابق؟ الجواب: إنّ المناهج المطروحة في العلوم ثلاثة:

أ ـ منهج العلوم الرياضية وما يندرج تحتها من باقي العلوم.

ب ـ المنهج المستخدم في العلوم الطبيعية والتجريبية.

ج ـ منهج علم الميتافيزيقا.

ومن الواضح أنّ العلوم الرياضية لا يمكن لها أن تتكفل بالإجابة على تساؤلات أساسية تخص أصل الوجود وغايته؛ إذ غاية ما تتناوله هذه العلوم هي الجمع والطرح والضرب والقسمة

---

(١) الجاثية: ٢٤.

(٢) محمد: ٢٤.

(٣) الأعراف: ١٧٩.

وبعبارة ثانية: لا تخرج عن دائرة الكم متصلاً كان أو منفصلاً، فأنى لهـذه العلوم أن تغوص في معارف ليست من طبيعة الكم مطلقاً بل هـي مـن خواص الوجود المطلق. ونفس الشيء بالنسبة إلى العلوم الطبيعـية الـتي تـتخذ الـتجربة كأداة لإثبات مسائلها، فليس لها أن تخوض في أمثال هذه المسائل؛ باعتبار أنّ موضوعات العلوم الطبيعية لا تخـرج ـ مهمـا تنوعت وتشعبت ـ عن المادة وأعراضها، والوجود وأسـراره فوق المادة وأعراضها، بل تشكل المادة لبنة ضئيلة جداً من تجلـيات الوجـود المطلـق، لا تكاد تذكر بجنب باقي تجليات الوجود العظـيمة. فـيبقى المـنهج العقلـي هو الوحيد الكفيل بالإجابة على تلك التساؤلات الحساسة والأساسية.

والسـؤال الأسـاس: هـو هل يتمكن العقل البشري بما أوتي مـن طاقـة فكـرية إضـاءة هـذه المسـائل ؟ فقـبل إثبات قيمة المعرفة العقلـية وحجيتها في باب المعرفة تبقى هذه الطروحات مجرد دعاوى بـدون دلـيل، وتـبقى الأسئلة السابقة عالقة في ذهن الإنسان بدون حـل وجـواب. ويمـثل البحث عن حجية المنهج العقلي ـ بل عموم المناهج المعرفية ـ الهم الأساس لعلم المعرفة (نظرية المعرفة)، فنظرية

المعـرفة تبحـث عـن حجـية أدوات المعـرفة الموصـلة إلى الواقعيات الحقيقـية، ومـن هنا عمد الإنسان إلى دراسة هذه المفاهيم وحجيتها تحت عنوان «مباحث المعرفة» أو «نظرية المعرفة».

وبعبارة أخرى: إذا لم تنقح مسائل المعرفة تنقيحاً جيداً وتبيّن بـياناً شـافياً في حقـل الدراسات المعرفية، فلا يمكن لنا بيان المسائل الفلسفية والعلمية المختلفة؛ إذ تدّعي المدارس على أشكالها المتنوعة أنّهـا تبحث عن أسرار الوجود كما في فلسفة الوجود (الميتافيزيقا) أو عـن أسرار الوجود مقيداً كما في المدارس العلمية الأخرى. ومن الواضـح: أنّ دراسـة أسـرار الوجـود عـلى مستوى الحقول المعرفية المخـتلفة لا تتيسـر إلاّ إذا نقحت سلسلة مسائل أساسية من قبيل: هـل ثمـة عـالم في الخـارج وراء الذهـن الإنسـاني؟ أو هـل أنّ دائرة الوجـود منحصرة في الذهن والذهنيات فقط ؟ وهل يمكن للإنسان ـ عـلى فـرض أنّ العـالم مـتحقق خارجاً ـ أن يعلم به أو لا؟ وعلى فـرض إمكـان العـلم به فإلى أي مدى يتيسر لـه ذلك ؟ وهل علمه بالأشـياء كمـا هـي عليـه في الواقع أو علمه بها مجرد شبح عما هو متحقق في الخارج؟

في الحقيقة: تمثل الإجابة على هذه الأسئلة محاولة كشف الذهن لنفسه من خلال كشف آليات التفكير وأسسه، فما لم يعرف الذهن القوانين التي يتبعها أثناء غوصه في معرفة أسرار الوجود فحتماً يقع في وحل المغالطات والاشتباه، والفن المتكفل بمعرفة حجية هذه القوانين هو فن «نظرية المعرفة» أو «علم المعرفة».

وتحضرنا عبارة فاخرة للمحقق الكبير مرتضى المطهري ﷺ يكررها دائماً في محاضراته: «من لا يعرف تشريح الذهن لا يعرف الفلسفة» التي تؤشر على أنّ تحليل الذهن ودراسة آلياته مهمة أساسية وحتمية لفهم موضوعات الفلسفة والعلوم. ويقول في أهمية وضرورة «نظرية المعرفة» في كتابه «مسألة المعرفة»: «نشاهد مدارس متعددة وأيديولوجيات مختلفة في الساحة الاجتماعية، يطرح كل منها منهجاً وطريقاً لحل المشاكل العلمية والعملية التي تواجه الإنسان. والسؤال المطروح: لماذا هذا الاختلاف الموجود بين هذه المدارس؟ الجواب: يرجع السرّ في ذلك إلى الاختلاف في الرؤية الكونية؛ على اعتبار أنّ الأيديولوجيا تتوكأ على الرؤية الكونية، بل أنّها مولود الرؤية الكونية. وتتمثل وظيفة الأيديولوجيا في تبيين

مقولات من قبيل «ما يجب» و«ما لا يجب» أي:كيف يجب أن نعيش ونسير في هذه الحياة؟ ومن المشروع لك أن تسأل: ولماذا الأيديولوجيا تأمرنا بهذا ؟ نقول في الجواب: لأنّ الرؤية الكونية تبيّن لنا ما هي القوانين التي تحكم الجامعة الإنسانية، وما هي الغاية التي تتحرك نحوها.

الحاصل: إنّ كل ما وصلنا إليه على مستوى الرؤية الكونية ينعكس على الأيديولوجيا، وبتعبير القدماء: الأيديولوجيا هي الحكمة العملية والرؤية الكونية هي الحكمة العلمية، والحكمة العملية متوقفة على الحكمة العلمية. وقد يسأل مجدداً: لماذا نجد الأيديولوجيات مختلفة فيما بينها ؟ ولماذا هناك من يفكر تفكيراً مادياً ويوصله إلى نتيجة تناسب تفكيره المادي، وثمّ من يفكر بطريقة أخرى يصل إلى نتيجة مختلفة ؟

الجواب: الأيديولوجيات المختلفة ناتجة عن المعارف المختلفة وذلك أنّ كل مدرسة نهجت طريقاً في المعرفة يختلف عما انتهجته باقي المدارس، وبالتالي وصلت إلى رؤية كونية تناسب منهجها المعرفي، مما أفضى في النهاية إلى أيديولوجيات متنوعة. وباعتبار أنّ

واحـدة مـن المعرفـتين باطلة حتماً والثانية صحيحة، تتجلى خطورة بحـث «معـيار المعرفة» وأهميته الفائقة في «نظرية المعرفة»، والذي يتيسّـر لـنا بموجـبه تشخيص الصحيح من الخطأ في الحقول المعرفية المختلفة.

ومـن هنا يتضح أنّه يجب علينا بدواً وقبل الولوج في البحث عـن صـحة مـا يطـرح في المـدارس المتـنوعة ومـتانة الرؤى الكونية المخـتلفة، الغـوص في مسـائل «نظـرية المعرفة»كي نتمكن من تميّز المعـرفة الصـحيحة عن المعرفة الباطلة، وبالتالي: يتيسر لنا انتخاب المدرسة الصحيحة من غيرها[١].

٢ ـ المعرفة وضرورتها في الرؤية القرآنية:

لا يجـد المـتأمل في تعاليم الإسلام كتاباً حثّ على المعرفة كما حـثّ علـيها القـرآن الكـريم، ولا ديـناً شـجع أتـباعه على المعرفة والـتعلّم كمـا شـجع الإسـلام أتـباعه عـلى ذلـك، ولا يجد مدرسة حددت وبينت موانع المعرفة وشرائطها كما حددها وبينها الإسلام.

---

(١) بتلخيص وتصرف منا.

فإنّنا نجد مادة «علم» قد ذكرت في القرآن ما يربو على (١٠٥) مرة وما يشتق منها (٧١٧) مرة، ومادة «عقل» ما يربو على(٩) مرات ومادة «فقه» ما يربو على (٢٠) مرة، ومادة «فكر»ما يربو على (١٨) مرة.

وإن دل هذا على شيء فإنّما يدل على مدى تشجيع هذا الدين العظيم على التعليم والتعلّم والتفكير والتفكّر. والعجيب أنّ إصرار القرآن الكريم على التفكر والتأمل في الوجود وأسراره قد تمّ في بيئة غلب عليها الجهل والتخلف بكل أشكاله، بل كان المخاطبون أمة أمية لا تعرف الكتابة ولا القراءة ولا تملك شيئاً من مقومات الحضارة والمدنية، مما يدل على أنّ القرآن الكريم لا يرى إمكان المعرفة فحسب بل يراها أهم واجب يمارسه إنسان يريد أن يعيش جوهر حقيقته.

ونشير فيما يلي إلى بعض الآيات تحث على المعرفة والتعلّم:

١ـ ﴿فَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[(١)].

٢ـ ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[(٢)].

---

(١) البقرة: ٢٠٩.

(٢) البقرة: ٢٣١.

٣ـ ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[(١)].

٤ـ ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ...﴾[(٢)].

٥ـ ﴿أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ﴾[(٣)].

٦ـ ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[(٤)].

٧ـ ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ﴾[(٥)].

وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[(٦)].

وقوله تعالى: ﴿... اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا...﴾[(٧)].

---

(١) البقرة: ٢٠٣.

(٢) الحديد: ٢٠.

(٣) الأنعام: ٥٠

(٤) الأعراف: ١٧٦.

(٥) الروم: ٨.

(٦) التوبة: ١٢٢.

(٧) الطلاق: ١٢.

وقولــه تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾[١].

وقولـه تعالى: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿... لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾[٤].

عصارة ما جاء في الآيات السابقة: يظهر من التأمل والتدبر فيها الحقائق التالية:

١ ـ ترى النظرية القرآنية أنّ المعرفة ممكنة وبإمكان الإنسان أن يصل إلى الواقع كما هو في نفسه، بخلاف ما تبنته بعض المدارس من استحالة المعرفة، ونكتشف هذه المسألة من دعوة القرآن الإنسان إلى التفكر والتأمل وحثه الشديد على طلب العلم؛ فإنّ لم تكن المعرفة ممكنة فلا يحث عليها القرآن باعتباره لا يأمر الإنسان بما هو غير مقدور في ذاته.

---

(١) ص: ٢٩.

(٢) محمد: ٢٤.

(٣) الإسراء: ١.

(٤) النجم: ١٨.

٢ ـ تتمثل النظرية القرآنية في أنّ قيمة الإنسان في العلم والمعرفة، فكل من يتحلى بالمعرفة أكثر يتحلى بالقيمة الإنسانية أكثر وأشد، وتعد أدوات المعرفة التي ينطوي عليها الإنسان من أعظم النعم الإلهية في النظرية القرآنية، فكلما استخدمها ووظفها في ترقية وعيه ومقامه ازدادت قيمته الإنسانية.

٣ ـ الطريقة التي تقترحها النظرية القرآنية في دفع ورفع الآفات الاجتماعية والنفسانية هي تقوية البعد العلمي الحقيقي والمعرفي لدى أفراد الإنسانية ومحاربة كل أنواع الجهل وكل ما يعرقل رشد الإنسان.

٤ ـ المعرفة الظنية ليس لها اعتبار في النظرية القرآنية: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾[1] و﴿إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[2]، والمعرفة الحسية معرفة سطحية وظاهرية، بل المعرفة الحقيقية هي التي تقوم على أساس التعقل والتدبر والتعاطي مع المعارف تعاطياً يقينياً، ولا تقبل نظرية من النظريات إلاّ إذا كانت

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) يونس: ٣٦.

قائمـة علـى أساس البرهان والحجة اليقينية: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[١].

٣ـ تاريخ نظرية المعرفة:

لم تكـن مسـائل «نظـرية المعرفة» مطروحة ومتناولة بشكل مسـتقل قـبل القرون الثلاثة السابقة على زماننا، ثم بدأت تنفصل قلـيلاً قليلاً عن مسائل «الفلسفة العامة» إلى أن تشكل علم جديد تحت عنوان الدراسات الإبستيمولجيا (Epistemology). ويعد المفكر البريطانـي **جان لاك** أوّل فيلسوف تناول مسائل هذا العلم في كتابه «تحقيق في فهم الإنسان وعقله»، ثم تعمقت البحوث والتحقيقات في هـذا الحقـل المعـرفي في الوسـط الـثقافي الغربي بخاصة في القرن الماضـي (٢٠م) إلى درجـة أنهـا احـتلت مكانـة «الفلسـفة العامة» وطـرحت مسائل ظريفة ودقيقة غيرت ماهية هذا العلم كلية. وأهم مسألة تتناول في هذا العلم «قيمة المعرفة»، والسبب الذي أدى إلى طـرحها هـو أن القـدماء رأوا أنّ الحواس الخمس التي تشكل القناة

---

(١) البقرة: ١١١.

التي تربط الإنسان بالعالم الخارجي ترتكب أخطاءً كثيرة، مما ترك بعضهم ينفض يده عنها ويركن إلى العقل الخالص في نيل المعرفة. ومن جهة أخرى أدت الاختلافات الكثيرة بين العلماء في المسائل العقلية والاستدلالات المتناقضة في النظريات المختلفة، إلى ظهور السفسطائيين النافين لأصل الواقعية، الأمر الذي دفع العلماء إلى إثارة مسألة «قيمة المعرفة»، وكان **أرسطو** أوّل من نظّم قوانين المنطق بصفتها آلة تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر، ثم توالت البحوث والتحقيقات في هذا المجال بصفة مبعثرة حتى جاء **ديكارت** الذي أثار نظريته في الشك المعرفي المشهورة «أنا أشك فأنا موجود» حيث طرح نظريات معرفية ظريفة، وسار على نفس النهج الفيلسوف الكبير **ليبنيز** بخاصة في نقاشه لأطروحة **جان لاك**، مما أثرى البحوث المعرفية وزادها عمقاً.

وأمّا في الفلسفة الإسلامية فلم تطرح مسائل المعرفة تحت عنوان مستقل، بل طرحت في خضمّ المباحث الأخرى من قبيل: بحوث النفس (النفس، معرفة النفس، وتجرد النفس)، والإدراك الذي يمثل مرتبة من مراتب النفس، وفي بحث المقولات حيث يتناول

العلم تحت «الكيف النفساني»، وفي بحث الكلي والجزئي إذ تشكل الكلية حقيقة ذهنية (معرفية)، وفي مباحث «اتحاد العاقل والمعقول» و«العقل النظري والعملي»، وفي باب «اعتبارات الماهية»، وبخاصة في بحث «الوجود الذهني » و«ملاك صدق وكذب القضايا». وقد حان الوقت لفرزها ودراستها دراسة مستقلة مع مقارنتها بالبحوث الجديدة كما تطرحها المدارس الغربية، حتى يعم نفعها وبركتها الحقول المعرفية الأخرى.

تعريف المعرفة

تعـريف الشـي توضيحه ورفع الإبهام عنه؛ بمعنى: تجزئته إلى أجـزائه المتركـب مـنها كمـا تجـزأ الأشياء الخارجية لمعرفة مكوناتها الداخلـية مـن قبيل: تجزئة الماء إلى عنصري الهيدروجين والأكسجين أو الإتـيان بمفهـومٍ واضـح مكـان مفهـومٍ غـير واضح، أو ببيان آثار الشـيء وخصوصـياته، أو تحلـيل ماهـية الشـيء نظـير تحليل ماهية الإنسان إلى حيوان ناطق.

والخلاصة: إنّ الغاية من التعريف في كل هذه الموارد هو رفع الإبهـام عـن مفهـوم الشـيء وماهيـته. فالأشـياء الـتي لا إبهـام ولا غمـوض في مفاهـيمها لا تحـتاج إلى تعـريف نظـير المعـرفة والعلـم فإنّهمـا مـن المفاهـيم الواضـحة بـذاتها ولا يـوجد أوضـح مـنهما يعـرّفهما[1]. فبـناءاً علـى هـذا: إنّ كل تعريف أثير لتوضيح المعرفة عـرّفها بمـا هو أخفى وأغمض منها؛ لأنّه لا يوجد أوضح من المعرفة فتعريفها في الواقع تحصيل للحاصل.

---

(١) الأسفار: ٣، كشف المراد، المسألة الثانية في بحث العلم: ١٧٢.

وفيا يلي بعض المحاولات لتعريف المعرفة:

١ـ المعرفة: هي انعكاس الخارج في الذهن:

عرّف صاحب كتاب «المعرفة والمقولات الفلسفية» المعرفة بـ «انعكاس الأشياء والظواهر المادية وخصوصياتها في الذهن» وعرّفها صاحب «التفسير الموضوعي لبيان القرآن» بـ«المعرفة عبارة عن تبديل الواقعيات الخارجية إلى حقائق ذهنية وانعكاسها كما هي في مرآة الفكر»[1].

٢ـ نقد ونقض:

٢ـ١: العلم الحضوري: النقد الأوّل الذي يرد على التعريف السابق بصورتيه أنّه لا يشتمل على العلم الحضوري؛ لأنّه لا توجد فيه واسطة ذهنية ولا خارج ينعكس في الذهن. ولبيان ذلك نقول: يقسم العلم إلى حضوري وحصولي، والحصولي هو العلم بواسطة أي أنّ الواقعية غير حاضرة لدى العالم بل الحاضر هو مفهوم الشيء أو ماهيته، من قبيل: علم النفس بالحقائق الخارجية، وبالتالي: لدينا

---

(١) التفسير الموضوعي لبيان القرآن ١: ١٠١.

ثلاثـة أمور في العلم الحصولي: أـ المدرك وهو الإنسان بـ الشيء الخارجي المصطلح عليه في الفلسفة بالمعلوم بالعرض[1] جـ الصورة الذهنية المصطلح عليه في الفلسفة بالمعلوم بالذات.

والحضـوري هـو العـلم بـدون واسـطة؛ أي المعلوم الخارجي حاضر بوجوده لدى العالم، فالعالم يحيط بالواقعية مباشرة، فقد يكون عـندنا في العلم الحضوري أمران وقد يكون أكثر من أمرين، فالحالة الأولى مـثل: علمـنا بـنفس الصـورة العلمـية، فثمة: ١ـ العالم: هو الإنسـان، ٢ـالصـورة الذهنـية، فـإنّ نعلم الواقع الخارجي بواسطة الصـورة الذهنـية وعلمـنا بـنفس الصورة العلمية لا يكون بصورة أخـرى وإلاّ تسلسـل الأمـر لا إلى نهايـة. و الحالـة الثانية عبارة عن ثلاثـة أمـور تشـكل شيئاً واحداً (العالم والمعلوم والعلم) من قبيل: عـلم الإنسـان بذاتـه[2]، فالإنسـان هـو العـالم والمعلـوم والعـلم.

---

(١) السـر في تسـمية الشـيء الخـارجي ((معلوم بالعرض))، والصورة الذهنية ((معلوم بالذات))، هو أن الانسان يتعاطى مع صوره الذهنية كاشفاً بها الواقع الخـارجي، ومن هنا فالمعلوم الحقيقي (بالذات) عندنا هو الصور الذهنية وثانياً الواقع الخارجي (بالعرض).

(٢) نهاية الحكمة: ٢٣٦ ـ ٢٣٧، أصول الفلسفة المنهج الواقعي ٢: ٣٢.

وبالتالي: تشمل التعاريف السابقة قسماً واحداً فقط هو العلم الحصولي ولا تشمل العلم الحضوري.

٢ـ٢: المعقولات الثانية المنطقية: ينتقد التعريف السابق بالمعقولات الثانوية المنطقية؛ فإنّ الفلسفة الإسلامية تقسم المعقولات إلى قسمين: أ ـ المعقولات الأوليّة، ب ـ المعقولات الثانوية، حيث تتمثل المعقولات الأولية في إدراكات حاصلة من ارتباط ساذج للذهن مع الواقع الخارجي مثل إدراك الأجسام والألوان والأشكال وما شابه ذلك، وهي أوّل ما يدركه الإنسان وتمثل المصداق الواضح لانعكاس الخارج في الذهن. وتتمثل المعقولات الثانوية في إدراكات حاصلة بفعالية ذهنية خالصة بمعنى: أنّ الذهن بنشاط وفعالية خاصة يحصل على هذا النوع من المفاهيم، من ذلك على سبيل المثال: الكلي، النوع، الجنس المعرّف، الحجة[1]... وهي موضوعات يتناولها علم المنطق بالدراسة والتحليل. وهي في حقيقتها مفاهيم ذهنية محضة لا يمكن أن تتواجد في الخارج، فلا معنى لتواجد الكلية في الخارج الذي يشكل ظرفاً للجزئيات والمشخصات.

---

(١) راجع كتب المنطق.

نعم: إنّ الذهن كواقعية من الواقعيات وكمفردة من مفردات الوجود غير منعزل عن العالم الخارجي وإلاّ لا يتأتى له أن يدرك حتى هذه المفاهيم، لكن لا يعني أنّ هذه المفاهيم تأتي من الخارج بل هذه مسألة أخرى غير ما نحن في صدد بيانه ومعالجته[1].

٢ـ٣: المعقولات الثانية الفلسفية: ومن المفاهيم التي ليس لها ما بحذاء في الخارج المعقولات الثانية الفلسفية، وهي عبارة عن مفاهيم تعكس خصوصيات وشؤون الواقعيات الخارجية، وهذه الشؤون والخصوصيات ليست موجودة على شكل ذوات بل على شكل أوصاف لا تنال بالحاسة. من ذلك على سبيل المثال: مفهوم الإمكان، مفهوم الشيئية المتصف بهما الإنسان والحجر في الخارج حيث يمكننا القول: «الإنسان ممكن» و«الحجر شيء»، فإنّ الإنسان والحجر يمثلان واقعتين خارجيتين، أمّا الإمكان والشيئية فليس لهما وجود خارج الذهن، وإن كان توصيف الإنسان بالإمكان والحجر

---

(١) بيان ذلك أنّ البحث عن الجهاز الإدراكي بما هو حقيقة أنطولوجية غير البحث عنه بما هو حاكي وكاشف عن الواقع؛ فإنّه من هذه الحيثية يقدر أن يصنع جملة من المفاهيم تحكي حتى مفاهيمه الخاصة به.

بالشيئية توصيفاً صحيحاً. وبالتالي: لا يمكن لنا الإدعاء أنّ معرفتنا بأنّ «الإنسان ممكن» أو «الحجر شيء» عبارة عن انعكاس مباشر من الخارج، بل الذهن بفعاليات فكرية يقسم الأشياء الخارجية إلى واجب وممكن وممتنع ثم يصفها بهذه الأوصاف، وبعبارة فنية: إنّ عروض الإمكان على الإنسان في الذهن واتصافه به في الخارج[١]. ومن هنا يتبيّن ضعف التعريف المطروح فوق، فإنّ للذهن نشاطاً خاصاً في كشف مفاهيم ليست حسية من قبيل ما علمت، وإن كان لا يتأتى له ذلك بدون ارتباطه بالخارج، وهذه مسألة أخرى غير المسألة التي نحن بصددها.

٢ـ٤: الحالات الذاتية والمعدومات: ليس ثمة من شك في علمنا بأمور معدومة من قبيل: «الدور» و«التسلسل»[٢] الواضحة استحالتهما بتصور بسيط، فهل علمنا باستحالة الدور والتسلسل انعكاس الخارج في الذهن ؟ فإنّ البطلان لا وجود له في الخارج بتاتاً حتى يحل وينعكس في الذهن.

---

(١) شرح المنظومة، تعريف المقولات: ٣٩، قسم الفلسفة.

(٢) الدور هو توقف شيء على ما يتوقف عليه، والمآل إلى توقف الشيء على نفسه، والتسلسل هو توقف الشيء على أمور لا نهاية لها.

٢ـ٥: الأرقام الرياضية: ومن المعلومات التي لا تنعكس من الخارج الأرقام الرياضية، فإنّ الشيء الموجود في الخارج هو الآحاد والمفردات، نعم هذه الفعالية الذهنية لا تتم إلاّ إذا ارتبط الذهن بالخارج، بحيث تعده المعطيات الحسية للقيام بفعالية خاصة يكشف من خلالها سنخ مفاهيم غير حسية.[١]

وبيان آخر: يجب التفكيك بين مطلبين: ألف: إنّ الصور الذهنية نتاج لارتباط الذهن مباشرة مع الخارج، مثل: تصوره للشجر والقلم. ب: إنّ ارتباط الذهن بالخارج يشكل أرضية وجهة إعدادية لوعيه وإدراكه لمفاهيم وتصورات ليست لها مصاديق في الخارج، ولتصديقه بأحكام وتصديقات غير متحققة في الخارج[٢]. فلا مانع من وجود مفاهيم ذهنية ليست لها مصاديق خارجية، وإن كان صنعها من طرف الذهن نتيجة ارتباطه بالخارج[٣].

---

(١) الإشارات النمط الثالث: ٧١، والنمط الرابع: ٧٧.

(٢) الأسفار ٤ الفصل ١٧: ٣٥١ ـ ٣٨١.

(٣) الأسفار ١: ٣٦٩، التعليقة على الشفاء: ١٢٩.

٣ ـ تنبيه: المعرفة فرع الوحدة بين العاقل والمعقول:

ما نودّ أن ننبه عليه هو أنّ المعرفة لا تحصل بمجرد انعكاس الأشياء في الذهن ـ سواء أكان التصور مادياً كما يدعي ذلك الماديون أم مجرداً كما يدعي ذلك أتباع الميتافيزيقا ـ فإنّ انعكاس صور الأشياء في المرآة لا يجعل المرآة عالمة بها؛ على اعتبار أنّ المعرفة تتحقق في حالة وجود وحدة بين المتصور (العالم) والصور المنعكسة وباصطلاح فلسفي يجب أنّ تتحقق وحدة بين العالم والمعلوم بالذات (الصورة الذهنية)[1]، وبغير هذا لا يفرق انعكاس الصور في الماء أو المرآة عن انعكاسها في المخ الإنساني. وتشبيه انعكاس الصور العلمية في الذهن بانعكاس صور الأشياء في المرآة، تشبيه قديم كما نجد ذلك في «الكبرى» رسالة في المنطق للسيد الشريف الجرجاني ﷺ: (اعلم: أنّ الإنسان قوة درّاكة تنتقش فيها صور الأشياء كالمرآة)[2]. وهذا عبارة عن تشبيه محض بين المرآة والذهن للتشابه الموجود بينهما، من ذلك: كل لون متحقق في المرآة ينعكس

---

(١) النمط السابع من الإشارات، الاسفار ٣: ٣٦٢ ـ ٣٦٩، نهاية الحكمة: ٢١٤.

(٢) منطق الكبرى.

على الصورة، وكلما كانت المرآة مصقولة صافية تكون الصورة المنعكسة فيها صافية، فكذلك الذهن الإنساني كلما كان خالياً من كل لون من ألوان المفاهيم كانت الصورة كذلك كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من عشق شيئاً أغشى بصره وأمرض قلبه»[١]، وقال القرآن: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾[٢]، ويقول في آية أخرى: ﴿يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[٣]. وأمّا جهة الاختلاف بينهما: أ ـ لا يمكن للمرآة بيان الباطن والمعنى، بل تبيّن فقط ظاهر الشيء، نظير: شكل الإنسان أو لونه وحجمه، ولا يمكن لها بيان علمه ومحبته واحساساته، في حين أنّ الذهن يدرك أمثال هذه الأمور. ب ـ المرآة قد تخطأ ولا تدرك خطأها، فإنّها قد تعكس الصغير كبيراً أو العكس (بخاصة إذا كانت محدبة أو مقعرة)، لكن الذهن الإنساني لا يكشف خطأه فحسب بل بإمكانه تصحيحه أيضاً، أي: أنّه يكتشف خطأه ويعرف كيف يصلحه. ج ـ المرآة تعكس فقط

---

(١) نهج البلاغة الخطبة: ١٠٧.

(٢) فاطر: ٨.

(٣) الكهف: ١٠٤.

الأشياء المنطبعة فيها، لكن الذهن الإنساني كما يعكس الأشياء الخارجية يعكس نفسه كذلك، فهو يعي العالم الخارجي ويعي عالمه الخاص به. د ـ المرآة تعكس فقط ما يقع مقابلها ولا تتجاوز ذلك أبداً، في حين أنّ الذهن بوصفه يمتلك قوة التعميم يعمم ما يقع مقابله إلى ما لا نهاية له، وليس له قوة التعميم أفقياً فحسب بل له أن يعمم عمودياً أيضاً[1]. هـ ـ الأمور التي تنعكس في المرآة تتمثل في المبصرات فقط أمّا باقي الأشياء فتدرك بباقي الحواس من قبيل: المسموعات والمذوقات وما شابه ذلك. و ـ المرآة أمر مادي وجسماني، في حين أنّ الذهن والصور العلمية أمور مجردة غير مادية.

٤ ـ تعريف صدر المتألهين والعلاّمة الطباطبائي قدس سرهما:

يتمثل التعريف الذي طرحه هذان العلمان في أنّ: «العلم: هو حضور مجرّد عند مجرّد»، يقول العلاّمة الطباطبائي في كتابه الشريف «نهاية الحكمة»: «المعلوم عند العلم الحصولي بأمر [شجرة] له نوع تعلّق بالمادة هو موجود مجرّد هو مبدأ فاعليّ لذلك

---

(١) مسألة المعرفة، الشيخ المطهري.

الأمر واجد لما هو كماله يحضر بوجودها الخارجي للمدرك، وهو علم حضوريّ ويتعقبه انتقال المدرك إلى ما لذلك الأمر من الماهية والآثار المترتبة عليه في الخارج. وبتعبير آخر: العلم الحصوليّ اعتبار عقليّ يضطرّ إليه العقل مأخوذ من معلوم حضوريّ للمدرك وإن كان مدركاً من بعيد... فحضور شيءٍ لشيءٍ حصوله له بحيث يكون تامّ الفعليّة غير متعلق بالمادة بحيث يكون ناقصاً من جهة بعض كمالاته التي في القوة. ومقتضى حضور العلم للعالم أن يكون العالم أيضاً تامّاً ذا فعلية في نفسه غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له، وهو كونه مجرداً من المادّة خالياً عن القوة. فالعلم:حصول أمر مجرد من المادة لأمر مجردٍ، وإن شئت قلت: حضور شيءٍ لشيءٍ»[1].

٥ ـ نقد وتحقيق:

٥ ـ١: يرد على هذا التعريف أنّه لا يشمل العلم بالماديات بما هي ماديات، فإنّها بما هي ماديات خارجة وفقاً لهذا التعريف عن العلم والإدراك، ولازمه كون الله تعالى لا يعلم بالماديات بما هي

---

(١) نهاية الحكمة: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

ماديات. وهذا مطلب عجيب؛ على اعتبار أنّ ما نريده من العلم هو إحاطة العالم بوجود المعلوم في أية مرتبة وجد فيها حتى تتحقق الكاشفية التامة. والموجود المادي بوصفه مفاضاً عن علته الفاعلة حاضر عندها ضرورةً، فكيف لا تعلم ولا تحيط به وقد تحقق بإشراقها ؟ فالأفضل تغيير التعريف كالتالي: «العلم: هو حضور شيءٍ عند فاعلٍ مجرد».

٥ ـ٢: يشمّ من هذا التعريف رائحة المثالية؛ على اعتبار أنّ الإحاطة بالموجود المادي تتم من خلال الإحاطة بصورته المجردة عن المادة، الأمر الذي يجعلنا بمعزلٍ تامٍ عن العالم المادي، أي لا ندري هل تطابق هذه الصور المجردة الواقع المادي أو لا ؟ وكيف نعبر خلال هذه الصور إلى عالم المادة ؟ وما هي خصوصيات ومواصفات هذا العالم ؟ أسئلة تبقى في ضوء هذه النظرية معلقة وبدون جواب[1].

٦ ـ تعريف العلم عند المشهور:

طرح المشهور تعريفاً للعلم يتمثل في: «العلم هو حضور المعلوم عند العالم»، والحضور واضح على مستوى العلم الحصولي

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: ٣٥٢.

باعتبار أنّ الخارج موجود بصورته لدى العالم (حضور بواسطة) وأمّا على مستوى العلم الحضوري الذي له أقسام متنوعة منها: ١ـ الصورة الذهنية: فإنّها حاضرة لدى النفس الموجدة لها المحيطة بها إحاطة قيومية، ٢ـ علم الذات بذاتها: فإنّها حاضرة لدى ذاتها فالنفس ذاتها علم والعلم ذاته نفس، فثمة وحدة تمثل المصداق الأكمل للحضور.

٧ ـ تعريف الشيخ مصباح (حفظه الله تعالى):

ذكر الشيخ مصباح اليزدي (دام ظله) في كتابه «تعليم الفلسفة» تعريفاً للعلم يعدّ من أدق التعاريف يتمثل في: «العلم: هو حضور ذات الشيء أو صورته الجزئية أو مفهومه الكلي لدى موجودٍ مجرد»[1]، وهو تعريف شامل للعلمين (الحصولي والحضوري) وشامل أيضاً لأقسام المعقولات والمفاهيم.

---

(١) تعليم الفلسفة ١: ١٣٧.

إمكان المعرفة

مـن المـباحث الـتي طرحت من قديم الزمان ولا زالت تطرح بقـوة في الأوسـاط العلمـية «إمكان المعرفة»، أي: هل يمكن معرفة الإنسان والعالم الذي يحيط به ؟ وليس ثمة من شك في إمكان المعرفة بل في وقوعها؛ فإنّ الإنسان في كل يوم يحاول معرفة الأمور التي تحيط بـه وتؤثـر فـيه، وأحسن تجلي لذلك سعى الفلاسفة والعلماء طول الـتاريخ في بـيان خفايا الكون وأسراره، وإنّ الإنسان يحمل في ذهنه العديـد مـن المفاهـيم ويذعن بأنّها لها مطابق في الخارج مستقل عن ذهنه تحكيه تلك المفاهيم، وبالتالي: لا يمكن لإنسانٍ عاقلٍ أنّ يشك في وجـود العـالم الخارجي وفي إمكان معرفة مكوناته. ومع هذا ظهر في تـاريخ الإنسـانية مـن يشـكّ في ذلـك ويرفض كل معرفة بالعالم الخارجي، وقد تقسم هذه الطائفة إلى فرقتين: الأولى (السفسطائية): تنكـر أصـل العـالم الخارجـي مطلقـاً المـلازم لنفـي العلـم من باب السـالبة بانـتفاء الموضـوع؛ أي: أنّ العـالم الخارجـي الـذي يشـكل موضـوعاً للمعـرفة غير موجود حتى تصل النوبة إلى إمكان معرفته.

الثانـية (الشكاك): هذه الفرقة لا تنكر وجود العالم الخارجي لكنّها تنكر أصل الإحاطة المعرفية به.

ومـن الواضـح: أنّـه مـن البعيد جداً أن يوجد في العالم من ينكـر أصـل وجود العالم، بل يمكن أن ينكر العلم الصحيح به كما سـوف يجـيء بـيانه في الـبحوث القادمـة، وإذا راجعـنا كتب تاريخ الفلسـفة نجـد أنّ المـؤرخين للفكر يذكرون فرقة تنكر العلم بالعالم الخارجي موسومة بالسفسطائية كانت موجودة في القرن الخامس قبل المـيلاد، وبـرزت في عصـر كانت الفلسفة اليونانية لازالت ضعيفة سـاذجة تحتضـن أفكـاراً وعقائـد متناقضـة متضـادة تـتعلق بالعـالم والوجود.

١ـ نشأة السفسطائية:

نشـأت هـذه الفـرقة في خضـمّ الأفكار والمعتقدات المتضادة المتضـاربة، ولعجـزها عـن حـل هـذه الاخـتلافات والفصـل بينها عمـدت إلى مسـلك الشـك والرفض إلى أن وصل بها الحد إلى نفي المحسوسات والبديهيات، ومن زعماء هذه الفرقة «كوركياس» الذي

يقـول: «من المحال أن يكون هناك شيء ما، ولو فرضنا تحققه لا يمكن معرفته، ولو أمكن فرضاً معرفته لا يمكن توصيفه»[١].

وجـاء في تـأريخ الفلسـفة: «ظهـرت السفسـطائية بين فرقة كانـت تتعاطـى المحامـاة والـدفاع عـن المـتهمين في المحاكم القضائية وكانـوا يقـبلون الـدفاع عن المتهم سواء أكان على حق أم على غير حق، ولم يكن يهمها الحق والدفاع عنه، ومن هنا ساورهـم الشك في أصـل وجـود الحـق أو الباطل، وأنّ العالم الخارجي محض أكذوبة لا أكثـر ولا أقل. وآية ذلك أنّهم رأوا أنّه بإمكانهم بفضل فن الخطابة إظهـار الحـق في صـورة الـباطل والباطل في صورة الحق، وبإمكانهم محاكمـة البديهـيات والضـروريات. وكـان هـذا الرشـد الفكـري للسفسـطائيين يمـثل ضربة قاسية بالنسبة إلى الفكر اليوناني، ولولا وقـوف الحكمـاء والعلمـاء الكـبار مـن أمـثال:سـقراط، أفلاطـون وأرسـطو في وجههـم وتفنيد مغالطاتهم لعمّ مرض السفسطة آنذاك جميع أطراف العالم[٢]. وقد أثبت أرسطو بتدوينه للمنطق وبأدلة بيّنة أنّ للمحسوسـات وبعض المعقولات قيمة معرفية قطعية، وأنّه يمكن

(١) تاريخ الفلسفة كابلستون ١، نهاية الحكمة: ٢٥٣.

(٢) أصول الفلسفة ١: ١١٥.

للإنسـان إذا راعـى أصول المنطق أن يجلّي كثير من المبهمات بفضل هـذه المحسوسـات والمعقولات الأوليّة. ومع كل هذه الخدمات الجليلة التي قدّمها أساطين الفكر اليوناني في محاربتهم السفسطة، والتي قد استطاعت إلى حدٍ ما قلع جذور السفسطة والفكر المثالي، فقد ظهر مفكـر باسـم «بيرهـون» (٣٦٥ـ٢٧٥م) أسس بطرحه لأدلته العشرة مذهـباً جديـداً باسـم «لا أدري»[1]، تتمـثل تلـك المبادئ في أنّه لا يمكـن الإذعـان والاعتقاد بأيّ شيء، ولا يمكن التسليم بأي تصديق أو تكـذيب فـيما يتصل بثبوت الحقائق الخارجية. ومع ظهور الدين المبين (الإسلام) وأفول الحضارة اليونانية، أفل نجم السفسطة إلى غير رجعـة، ومـن الأدلـة الطـريفة مـا ذكـره الشـيخ الـرئيس في كتابه النفـيس: «إلهيات الشفاء»: «وأمّا المتعنت فينبغي أن يكلف شروع الـنّار إذ الـنار واللانـار واحد؛ وأن يؤلم ضرباً إذ الوجع واللاوجع واحـد؛ وأن يمـنع الطعـام والشـراب إذ الأكـل والشـرب وتركهما واحد»[2].

---

(١) إلهيات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل السابع، الأسفار ١: ٩٠،و٣: ٤٤٥.

(٢) الأسفار ١: ٩٠، إلهيات الشفاء، الفصل السابع، المقالة الأولى: ٣٦١.

٢ ـ إنكار إمكان المعرفة:

نقتصر هنا على بعض ما جاء في الكتب التي تؤرخ للسفسطائية حتى تكون لدينا فكرة إجمالية عن هذه الفرقة:

٢ـ١: جاء في كتاب «الفصل» لابن حزم الأندلسي: «السوفسطائية ـ وهم مبطلو الحقائق ـ إنّهم ثلاثة أصناف: فصنف منهم ألغى الحقائق، وصنف منهم شك فيها، وصنف منهم قال: هي حق عند من هي حق عنده، وهي باطل عند من هي باطل عنده»[١].

٢ـ٢: ولكن عند التدقيق نجد أنّ هناك اشتباه وقع فيه المؤرخون؛ فإنّهم وضعوا من ينكر إمكان المعرفة مكان من يشكك في أصل وجود العالم. يقول العالم الفرنسي بول فولكيه: «في بدو ظهور الفلسفة اليونانية لم يكن بعض كبار المفكرين يثق في المعطيات الحسية نظير «هراكليوس» و«بارميندس»، فإنّهما يتفقان في رفض «شهادة الحواس» وعدم الاعتماد على أحكام العقل، وإن اختلفا في قصدهما في ذلك. فإنّ «هراكليتوس» يرى أنّ الوجود عين الحدوث والتجدد، ولا يرى السكون للعالم، ومن هنا تخطأ

---

(١) ابن حزم، الفصل ٤: ١٤.

الحـواس في إدراكهـا للسـكون، ويقـول: أنّ العـين والأذن شاهدان خائـنان للإنسـان. وأمّـا «بارميـندس» وتلمـيذه «زنـون الاليائي» فيعـتقدان بامتـناع الحـركة؛ ويقـولان: إنّ الحركة تستلزم الجمع بين نقيضين، وما تنقله الحواس من حركة محض اشتباه وخطأ». ثم يقول بـول فولكـيه: «هـذه الآراء المتعارضة بين الفلاسفة أدت إلى ظهور السوفسطائيين وإنكار الفكر واعتبار المعرفة العقلية»(١).

يتبـيّن ممـا ذكره بول فولكيه أنّ «هراكليوس» و«بارميندس» لم ينكـرا أصـل وجـود العـالم الخارجي، بل أنكرا معطيات الحواس وأحكـام العقـل لعـدم (في تصورهما) كفاية أو نجاعة آلات المعرفة. وبالتالـي: يمكنـنا الادعاء كـل الادعـاء أنّه لا يوجد من ينكر أصل وجـود العـالم الخارجي، ومع فرض وجود هذه الفرقة المريضة (كما يـنقل عـن كركياس) فعلاجها الوحيد هو الكي كما قال ابن سينا. وعلـى هـذا: نحـن نركز في بحثنا هذا على مدعى الفرقة الثانية فقط أي: هـل المعـرفة بالعالم الخارجي ممكنة أو لا ؟ وإذا كانت ممكنة فإلى أي مدى يكون ذلك ؟

---

(١) الميتافيزيقا، بول فولكيه: ٥٤.

٣ ـ مدرسة الشكاكين:

ذكرنا في الفقرات السابقة أنّ أصحاب هذه المدرسة لا ينكرون أصل وجود العالم الخارجي، بل ينكرون إمكان المعرفة الصحيحة به، واستدل زعيمهم «بيرهون» بعشرة أدلة على استحالة المعرفة الصحيحة، وبيّن من خلال حججه العشر تلك أنّا لا ندرك الحقائق كما هي عليه في الواقع، بل ندركها حسب بنية قوتنا الإدراكية، أمّا ما هي الحقيقة في ذاتها؟ فلا يمكننا أبداً إبداء الرأي القطعي فيها، بل يجب أن نطرح مسائل العلوم المختلفة بنحو الاحتمال فقط. وبعد مجهودات عظيمة وشاقة من عظماء الفلسفة خمد لهيب الشكاكين، لكن ظهر من جديد هذا الاتجاه بعد حدوث تطورات كبيرة في العلوم الفلكية والطبيعية في الغرب على يد المثالية مثل: باركلي وشوبنهاور وأتباعهما، حيث طرح هذا الاتجاه نظريات في قيمة المعلومات تنتهي إلى الشك في إمكان المعرفة[1].

والسر في ذلك أنّ بعض النظريات العلمية كانت قطعية عند أصحابها بحيث لم يكن بالإمكان تصوّر تسلل الشك إلى صحتها

---

(١) أصول الفلسفة ١: ١١٧، فلسفتنا: ١٣٦.

وبعد انتشار المدرسة التجريبية التي تبنت منهج التجريب والاختبار الميداني للظواهر الكونية بطلت تلك النظريات القديمة، مما جعلت أصحابها يشككون في إمكان معرفة الحقائق كما هي عليه. وما نأسف له هو تعميم المثاليين هذه الحالة (حالة الشك) على جميع العلوم التي منها الفلسفة العامة التي تتمحور بحوثها حول الموجود المطلق، الأمر الذي أدى إلى ظهور ما يسمى بفلسفة العلوم التي تبحث في معطيات العلوم ونتائجها ومناهجها التجريبية، والتي اغتصبت عرش الفلسفة العامة التي هجرت وتركت نهائياً.

والآن نتناول أدلة الشكاكين بالتحليل والنقد في ما يلي:

١ ـ خطأ الحواس والعقل:

يقول الشكاكون: إنّ الإنسان إذا حاول معرفة الحقائق يعتمد على آلتين من آلات الإدراك ليس أكثر، هما: الحواس والعقل، فهو إمّا أن يدرك الأشياء بقوة الحواس أو بقوة التعقل، والاثنان لا يخلوان عن الاشتباه؛ فإنّ للبصر وحده عدة أخطاء فإنّه يرى العصا السليمة في الماء منكسرة، وعنق الحمامة في شعاع الشمس ذا ألوان مختلفة، والقطر النازل من السماء في صورة خط، وشعلة النار في

صورة دائرة، والنجمة الكبيرة صغيرة، وكذلك اللامسة فإنّها مبتلية بأخطاء في الإدراك معروفة، وأمّا خطأ العقل فحدث ولا حرج فإنّ آراء العلماء المتضاربة والمتناحرة بمقربة منك وبمتناول يدك، فمن أين لنا العلم بصحة باقي المعلومات والنظريات. وبالتالي: لم يبق شيء نثق فيه في باب المعرفة، فالأفضل لنا أن نتواضع ولا ندعي ما لا طاقة لنا به، فيبقى الملاذ الوحيد هو الشك في كل شيء.

٢ - نقد:

٢ـ١: أوّلاً: معنى هذا الكلام هو أنّكم تحاولون من خلال هذا الدليل الوصول إلى النتيجة التي تتبنونها والمتمثلة في أصالة الشك، وأنّ الطرف المقابل يقتنع ويعلم بصحة ما وصلتم إليه، في حين أنكم تدعون استحالة حصول العلم مطلقاً.

٢ـ٢: ثانياً: معنى كشف الخطأ في التصورات الحسية والعقلية، هو أنّا نعلم عدم مطابقتها مع الواقع، ولازمه العلم بوجود الخطأ في إدراكاتنا.

٢ـ٣: ثالثاً: ولازم آخر هو العلم بوجود أصل الواقع الذي جانبته تلك الإدراكات؛ وإلاّ فلا معنى لخطأ الإدراكات.

٢ـ٤: رابعاً: ولازم آخر هو أنّ نفس إدراك الخطأ والصور الذهنية المخالفة للواقع معلومة لنا.

٢ـ٥: خامساً: وفي النهاية يجب الاعتراف على الأقل بوجود المخطأ والحس والعقل المتصفين بالخطأ.

٢ـ٦: سادساً: وهذا الدليل نفسه دليل عقلي (وإن كان في حد ذاته مغالطة)، والاستناد عليه يعني الاعتراف بحجية العقل ومطلق الإدراك.

٢ـ٧: سابعاً: ومضافاً إلى هذا كله، ينطوي هذا الدليل على فرضية قبلية هي أنّ إدراك الخطأ حال كونه خطأً غير صحيح، فإذن: نفس هذا الدليل يستلزم الاعتراف بوجود عدة علوم، فكيف يمكنكم حينئذٍ إنكار العلم مطلقاً أو تشكيك في وقوعه ؟

٢ـ٨: يجب أيضاً أن تجيبون عن هذا السؤال: هل الحكم بخطأ الحواس والعقل مصون عن الخطأ أو لا ؟

هذه مجموعة أجوبة نقضية على مدعى هذه المدرسة، وأمّا الأجوبة الحلية فهي: أنّ الحواس لا يمكن أنّ يتسلل إليها الخطأ؛ على اعتبار أنّ المعطى الحسي يمثل مفردة ساذجة لا حكم فيها بشيء على

شيء آخر، فإنّ الخطأ يتصور في دائرة الحكم فقط، أي: بعدما تنعقد القضية بموضوعها ومحمولها تأتي نوبة الحكم بأنّ النسبة التي بين الموضوع والمحمول واقعة أو غير واقعة، فإذا كانت واقعة فلنا علم بالواقعية وإذا كانت غير واقعة فليس لنا علم بالواقعية. وأمّا تسرية خطأ العقل في مورد من الموارد إلى كل أحكام العقل فخلاف التحقيق؛ لأنّ أحكام العقل على قسمين: أحكام بديهية تشكل أساس البراهين الفلسفية والعلمية، والتي لا يتطرق إليها الخطأ بتاتاً، وأحكام نظرية قد يتصور فيها الخطأ وتقبل أن تصحح من خلال أحكام العقل الصحيحة.

٣ - معرفة الجزء بمعرفة الكل:

لا يمكن معرفة مفردة من مفردات الوجود بمعزل عن باقي المفردات؛ على اعتبار أنّ العالم حقيقة واحدة متشابكة مترابطة كحلقات السلسلة الواحدة، فلا يمكن الإحاطة بحلقة إلاّ بالإحاطة والوعي بكل حلقات السلسلة، وليس ثمة من شك أنّنا نجهل كثير من أسرار الوجود الأمر الذي يجعلنا نجهل كل شيء[1].

---

(١) الميتافيزيقا: ٥٧.

٤ - نقد ونقض:

٤ـ١: أوّلاً: للإنسان نوعان من المعرفة: «المعرفة الإجمالية» و «المعرفة التفصيلية»، فقد نحيط بواقعية إحاطة إجمالية ونجهلها في نفس الآن بخصوصياتها وروابطها مع باقي الأشياء من مفردات العالم، ولكن عدم الإحاطة التفصيلية لا يشكل دليلاً على عدم الإحاطة الإجمالية. فالإشكال السابق صحيح في حالة كوننا نريد الإحاطة التامة بكل علل وروابط الشيء بباقي موجودات العالم فإذا أردت أن أعرف المنضدة التي أمامي هل هي مربعة أو مثلثة الشكل، يكفيني أن أستخدم قوة اللامسة والبصر لدرك وفهم ذلك وليس من الضروري أن أفهم من أين وكيف جاء خشبها وما هي علة إيجاده وما هي روابطها بباقي الأشياء ؟ وكذلك درك المفاهيم الكلية ليست مشروطة بقيود وشروط خاصة؛ فإنّ فهمنا لنتيجة: ٢+٢ لا يرتبط بفهمنا لكل خصوصيات المعدود(٢)[١].

٤ـ٢: ثانياً: الأمر الذي لا يمكن المنازعة فيه أنّ الشكاكين في طرحهم لهذه الإشكالات اعتمدوا بوعيٍ أو بدون وعي على سلسلة من العلوم والإدراكات الكاشفة عن الواقع، وبالتالي: كيف

---

(١) نظرية المعرفة، الشيخ السبحاني: ٥٧.

ينكرون إمكان المعرفة والحالة هذه ؟فإنّهم قبلوا أنّ الإدراكات الحسية والعقلية قد تخطأ أحياناً، مما يجعل المدركات والمعلومات مشوبة بالصحيح والخطأ، وأدركوا أنّ معرفة الجزء لا تمكن بدون معرفة الكل، وأنّ عالم الوجود عالم متشابك الأجزاء ومتلاحم المفردات، والمعرفة بواحدة متوقفة على المعرفة بالكل الباقي والمعرفة الصحيحة بـ«جزءٍ ما» تستدعي الإحاطة بجميع العوامل المؤثرة فيه. فكيف يدعي هؤلاء أنّ عدم إمكان المعرفة بالواقع ويتبنون الشك المطلق في ما يتصل بالمعرفة ؟ والطريف: أنّ الشكاك واعي بأنّ العملية الاستدلالية هي عبارة عن انتقال من معلومات مسلمة إلى مجهولات يراد معرفتها؛ فإنّ ادعاءه مثلاً أنّ الجزء لا يعلم إلاّ بالكل دعوى تحتاج إلى مبادئ مسلمة حتى تثبت وتصبح مسلمة عند الجميع.

٥ - اختلاف المفكرين:

ومن الأدلة التي أثارها الشكاك في رد إمكان المعرفة اختلاف المفكرين فيما بينهم؛ فإنّنا لا نجد العلماء على طول التاريخ متفقين على مسألة واحدة، فما يثبته الأوّل ويعتقده واقعية ينفيه الثاني ويحسبه محض تخيّل ووهماً من الأوهام، فإنّ الصنف من النّاس

المبتلين بمرض «دالتون» لا يميّزون اللون الأحمر عن اللون الأخضر وحكمنا على الأفعال الاختيارية بالحسن والقبح نتاج التربية التي نشأنا عليها في بيئتنا، بحيث لو تربينا في بيئة تختلف عن بيئتنا لكان حكمنا على نفس الأفعال مختلفاً، مما يؤكد تأكيداً تاماً أنّ المعرفة الصحيحة غير ممكنة مطلقاً[1].

٦ - **نقد ونقض:**

إنّ الاشتباه الذي وقع فيه هؤلاء هو خلطهم بين «محدودية المعرفة» و«أصل المعرفة»؛ فإنّ دليلهم لا ينفي إمكان المعرفة أبداً بل ما يثبته هو محدودية المعرفة وأنّها أحياناً تكون مشوبةً ببعض الأخطاء. فإنّ هؤلاء لا ينفون وجود أصل «الشهاب» في الخارج، بل أنّهم يقولون إنّ الموجود في الخارج هو نقطة نورانية فقط تبدو لاشتباه البصر في صورة خط ملتهب ممتد. وهذا أمر لا ينكره أحد فإنّ تكامل المعرفة أحسن دليل على هذا المطلب؛ على اعتبار أنّ التكامل لا يأتي إلاّ عن نقص (خطأ) في المتكامل تركه وراءه وعرج

---

(١) الميتافيزيقا: ٦٠.

نحـو الأعلى والأكمل. فإنّ الهدف والغاية من هذا البحث هو إثبات إمكـان المعـرفة عـلى نحـو الموجـبة الجزئـية، فالكلام ليس في وجود الاخـتلاف أو عـدم وجوده، وأنّ في العالم أموراً محل اتفاق لدى كل الـنّاس، بل الكلام في أصل المعرفة بما هي معرفة وهل هي ممكنة أو لا؟[1] فالـنّاس لهـم كـثير من المعارف المسلمة والمقبولة و يجب أن لا يكون موقفهم متشائماً ويحكمون بأنّ لا قيمة للمعرفة.

والطـريف: أنّ الدليل الذي طرحه الشكاك يمكن استخدامه ضـدهم؛ وذلـك أنّهـم حيـنما يخطئون الحـواس يقولـون: حواسنا أخطـأت أو عقولـنا أخطأت، يشكل قولهم هذا نوع اعتراف بصحة قسـم مـن المعـرفة، فـإذا قالوا في وصف الشهاب مثلاً: «خط ناري ممتد» وحكموا بخطئه، فإنّهم لهم معرفة بأنّ الشهاب واقعية خارجية تتمـثل في قطعـة حجـرية خرقـت فضاء الكرة الأرضية بحركة فائقة مصـطدمة بغـلاف هوائـي حـار مما جعلها تشتعل وتظهر للبصر في شـكل خـط ممـتد. ففـي مقـابل خـط ممتد توجد عدة قضايا صادقة مطابقـة للواقع يعتقدها ويصدق بها كي يمكن أن يحكم على البصر بالاشتباه والخطأ، وتمكّنه من تصحيح وتعديل هذا الخطأ.

---

(١) الميتافيزيقا: ٦١.

٧ - الدليل العقلي:

يقول الشكاك: إنّ الدليل الوحيد الذي يحمل قيمة معرفية هو الدليل البرهاني، لكن هذا الدليل ممتنع التحقق لانطوائه على مغالطة مفضوحة؛ لأنّ هذا البرهان إمّا أن يتوكأ أيضاً على برهان سابق وإمّا أن لا يتوكأ، فإذا توكأ على برهان سابق ننقل الكلام إلى البرهان الثاني وهكذا لا إلى نهاية، وإذا كان لا يحتاج إلى برهان سابق فلا قيمة علمية له. وإن قلت: يرتكز على قضايا بيّنة بنفسها، نقول: هذه دعوى تحتاج بدورها إلى دليل[(١)].

٨ - نقد ونقض:

العجيب أنّ الشكاك مثل الجزميين في عين كونهم ينكرون كل عملية استدلال يستعينون بالدليل العقلي لإثبات ادعائهم فإنّهم يستدلون على عدم حجية العقل بنفس العقل؛ فإنّ أساس الشق الأوّل من استدلالهم السابق بطلان التسلسل، وأساس الشّق الثاني مسألة: «أنّ المجهول لا يتوكأ عليه في حل مجهول آخر»

---

(١) الميتافيزيقا: ٦٢ ـ ٦٣.

وأساس الشق الثالث يتمثل في أصل فطري هو «لا يجب قبول أي مدعى بدون دليل». فالاستدلال الذي يرتكز ـ هو بذاته ـ على أصول عقلية وفطرية كهذه الأصول، كيف يكون أساساً لإبطال إمكان المعرفة.

والإشكالية التي ابتلوا بها أنّهم لم يميّزوا بين حقل البديهيات وحقل النظريات؛ فغاية ما في الباب أنّه توجد لدينا سلسلة من الحقائق لا يتردد فيها أحد، ولا تحتاج إلى فكر وتأمل من ذلك على سبيل المثال: ٢+٢ = ٤، وأنّه لا يمكن أن يكون في يوم واحد ليل ونهار، وأنّ المساويين لثالث متساويان. فإنّ أمثال هذه القضايا لا يمكن الشك والاشتباه فيها، ولا تحتاج إلى دليل، ومع فرض إمكان التدليل عليها لا يزيد الدليل الإنسان يقيناً على يقينه السابق. ويقع في مقابل هذه البديهيات قضايا نظرية تحتمل الخطأ لكن هذا لا يعني أنّا إذا حاولنا التدليل عليها نحتاج إلى مقدمات تفتقر هي أيضاً إلى برهان آخر، بل يجب أن نصل في التحليل التنازلي إلى مقدمات بديهية تشكل بنفسها معياراً لبداهتها وينتفي التسلسل عند الوصول إليها[1].

---

(١) نظرية المعرفة، للشيخ السبحاني:٦٥، الميتافيزيقا: ٦٤ ـ ٦٥.

٩ - خلاصة:

ما يجب أن يقال للسفسطائي والشكاك: «إنك تدّعي أنّه لا يمكن الوصول إلى المعرفة اليقينية؛ نسألك: هل أنت متيقن بهذا المطلب أو لا، بل أنك شاك فيه ؟ فإن قلت: أنا على يقين به؛ فقد اعترفت على الأقل بمعرفة يقينية، فانتقضت دعواك. وإذا قلت: لا أنا لست متيقناً، فإنك إذن تحتمل أن تكون لدينا معرفة يقينية وهذا يبطل دعواك من الأساس». «وأمّا إذا قلت: أنا أشك في إمكان المعرفة الجزمية، فنسألك: هل تعلم بأنك شاك أو لا تعلم؟ فإن قلت: أعلم بأني شاك، فإنّك لا تذعن بإمكان المعرفة فحسب بل تذعن بتحققها. وإن قلت: أشك في ما أشك فيه، فنقول لك: هذا هو المرض العضال أو أنك مغرض في قولك هذا فعلاجك عملي وليس علمياً»[1].

ونفس الحوار نجريه مع من يقول بنسبية المعرفة؛ فإنّه إذا قلت: «كل قضية ليست صحيحة مطلقاً ودائماً»، نقول لك: هل تذعن بهذه القضية أو لا تذعن ؟ فإن قلت: أذعن، فقد نقضت

---

(١) الأسفار ١: ٩٠.

الكلية السابقة واعترفت بقضية صحيحة مطلقة دائمية. وإن قلت: لا أذعن (بمعنى: أنّ مفاد هذه القضية كذلك نسبي)، فإنّك اعترفت بصحة الموارد التي لا تشملها هذه القضية[١].

(١) تعليم الفلسفة ١: ١٤٥، نهاية الحكمة: ٣٨٦.

أساسيات المعرفة

قـد تبـيّن بجـلاءٍ من خلال المطالب التي عرضناها في الفصل السـابق ضـعف نظـرية السفسطائيين والشكّاك، واتّضح لنا أنّه ثمة سلسـلة مـن الإدراكات والمعارف لا تقبل الشك والترديد بأي وجه مـن الوجـوه، ورأيـنا أنّ الأدلـة التي أثارتها هذه الجماعة ترتكز في الـنهاية عـلى هـذه الطائفة من المعلومات والمعارف. وإذا شككنا في كـل شيء لا يتيّسر لنا الشك في وجود ذواتنا ووجود قوانا الشاعرة من قبيل: قوى الشم والإبصار والصور الذهنية وحالاتنا النفسانية وإذا شـكك أحـد في هذه الأمور فلنعلم أنّه قد اعتراه مرض عضال لا يشـفيه مـنه إلاّ الكـيّ أو أنّـه مغـرض لـه قصد من وراء نكرانه للمعرفة يخفيه لأسباب تخصّه.

والآن: لكي نحيط علماً بالسرّ الذي جعل هذه السلسلة من المعلومـات لا تقـبل التشـكيك والتفنـيد، يجـب علينا دراسة أنواع وأقسـام العـلم والمعـرفة؛ عـلى اعتبار أنّ معارفنا منها الصحيحة لا تقبل الشك والخطأ ومنها التي تقبل ذلك، مما يدفعنا إلى البحث عن سـرّ عـدم قـبول الأولى لـلخطأ دون الثانـية، وبهذا ننتقل إلى بحث «قيمة المعرفة» الذي يعد من المباحث المهمة في حقل المعرفة.

١ ـ أقسام العلم:

يقسم العلم لدى الفلاسفة إلى علم حضوري وإلى علم حصولي، ومفاد العلم الحضوري: هو أن تكون الواقعية المعلومة بوجودها حاضرة لدى العالم، من ذلك على سبيل المثال: علم النفس بذاتها وبحالاتها الوجدانية والذهنية؛ فإنّ النفس لا تحتاج في وعيها بذاتها وحالاتها الوجدانية وإدراكاتها إلى واسطة أو صورة. ومفاد العلم الحصولي: هو أن لا تكون الواقعية حاضرة بوجودها لدى العالم، بل تكون حاضرة بماهيتها أو مفهومها[١]، من قبيل: علم النفس بالأمور الخارجية كالسماء والأشجار الحاضرة بصورها لدى النفس لا بوجوداتها[٢].

ومن هنا يتبيّن: أنّ العلم والمعلوم في العلم الحضوري يشكلان حقيقة واحدة، يعني: أنّ وجود العلم عين وجود المعلوم وانكشاف المعلوم عند العالم بواسطة حضور نفس المعلوم لدى

---

(١) الأسفار ٣: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، و٦: ١٥٤ـ١٥٦، تعليقة على نهاية الحكمة: ٣٤٩.

(٢) نهاية الحكمة: ٢٣٦، تعليقة على النهاية: ٣٤٩.

العالم، بخلاف العلم الحصولي الذي تكون فيه واقعية المعلوم غير واقعية العالم، ويتّم انكشاف المعلوم بواسطة حاضرة لدى العالم.

ويندرج علمنا ووعينا بالوقائع الخارجية عن أذهاننا تحت العلم الحصولي؛ فإنّنا نحيط بها بواسطة صورة حاضرة عندنا فالمعلوم بالذات هو الصورة الذهنية والمعلوم بالعرض هو الواقعية الخارجية، فعلمنا مثلاً بالشجرة الخارجية يتم بوعينا بصورتها الذهنية، فالشجرة الذهنية معلومة لنا بالذات والشجرة الخارجية معلومة لنا بالعرض، وتشكل هذه الواسطة الفارق الأساس بين العلمين، فالعلم الحصولي هو إدراك ووعي بالواقعيات الخارجية بواسطة، والعلم الحضوري هو إدراك ووعي بالواقعية بدون واسطة[١]. ويندرج علمنا بذاتنا وحالاتنا النفسانية من إرادة

---

(١) إنّ هذا التقسيم تقسيم عقلي دائر بين النفي والإثبات (يعتبر باصطلاح المناطقة من التقسيمات الثنائية يشملها الحصر العقلي) وبالتالي : لا يمكن فرض حالة ثالثة، فالعلم لا يخرج عن هذين القسمين : إمّا ثمة واسطة بين ذات العالم وذات المعلوم الخارجي تحصل بفضلها الكاشفية، ويسمى العلم في هذه الحالة : العلم الحصولي، وإمّا لا توجد واسطة في البين ⇦

وتصميم ولذة وطعم وغيرها تحت العلم الحضوري؛ فمن البيّن أنّنا لا نحيط بهذه الواقعيات بواسطة صور حاضرة عندنا، بل هي متحدة مع ذاتنا ونشعر بها بنحو مستقيم، ونستخلص فيما يلي الفروق الموجودة بين العلمين:

الفارق الأوّل: يتمثل هذا الفارق في وجود واسطة في العلم الحصولي وعدم وجودها في العلم الحضوري.

الفارق الثاني: يتمثل الفارق الثاني في أنّ العلم الحضوري لا يقبل الشك والترديد؛ فإنه لا يمكن الشكّ في علمنا بذاتنا وحالاتنا الداخلية بوصفها تشكل عين ذاتنا، فحتى السفسطائيين الذين يشككون في كل شيء لا يمكنهم الشك في أصل الإنسان بصفته يشكل لديهم مقياساً ومعياراً للأشياء.

الفارق الثالث: يتمثل هذا الفارق في أنّنا لا نحتاج في العلم الحضوري إلى آلات في عملية الإدراك، بل عين الواقعية حاضرة لدى المدرك بلا توسط شيء آخر، فإذا أردنا شيئاً ما فلا يحتاج وعينا

⇨

فيسمى: العلم الحضوري (أصول الفلسفة ١: ٤٧، و٢: ٣٨).

بإرادتنا إلى أمر خارج عن نفس الإرادة، فيما نحتاج في الإدراك الحصولي إلى آلات النفس (قوة النفس) كقوى الإدراك (قوة البصر قوة الشم، وقوة السمع و...).

النتيجة الحاصلة من التحليل السابق: أنّ العلم الحضوري يتمثل في إدراك بسيط لا يقبل التجزئة، وليس عبارة عن قضية من قبيل «أنا موجود» أو «أنا عالم» المركبة من عدة مفاهيم، إذن: العلم بالنفس وأحوالها: عبارة عن وعي شهودي بسيط بذاتنا بدون واسطة[1].

المطلب الآخر: إنّ وعينا بالصورة الذهنية والمفاهيم ـ كما سبق وأشرنا ـ وعي حضوري؛ فلا تدركها النفس من خلال صورة ذهنية ثانية، وإلاّ احتجنا إلى صورة ثالثة ثم إلى رابعة وهكذا دواليك فلا تقف السلسلة. ومن هنا يمكن أن يخطر هذا الإشكال في الذهن: كيف يكون شيء واحد في نفس الوقت علماً حضورياً وعلماً حصولياً؟ والجواب: إنّ الصورة الذهنية لها حيثيتان: الأولى: الحيثية الاستقلالية تمثل من جهتها واقعية من الواقعيات متحققة في

---

(١) الأسفار ٣: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، و٦: ١٥٤ـ١٥٦.

دائـرة الـنفس تحـيط بها النفس إحاطة قيومية، فتكون بهذه الحيثية حاضـرة عند النفس تعلم بها علماً حضورياً. والثانية: الحيثية الآلية حيث تمثل من جهتها مرآةً للأشياء الخارجية تعلم النفس من خلالها بالوقائع الخارجية علماً حصولياً.

٢ـ التدليل على العلم الحضوري:

ذكـر العلاّمـة الطباطـبائيﷺ في كـتابه الشـريف «نهايـة الحكمة» دليلين على مسألة العلم الحضوري نعرضهما في ما يلي:

٢ـ١: الدلـيل الأوّل: يقـولﷺ في بـيان الدليل الأوّل: «... لأنّ المفهـوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين، وإنّما يتشخّص بالوجود الخارجي، وهذا الذي يشـاهده مـن نفسـه ويعـبّر عـنه بأنـا أمـر شخصي بذاته غير قابل للشـركة بـين كـثيرين، وقـد تحقـق أنّ التشخّص بالوجود، فعلمنا بذاتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو عين وجودنا الشخصي المترتّب عليه الآثار»[١].

---

(١) نهاية الحكمة: ٢١١.

٢ـ٢: تحليل الدليل: يبتني الدليل السابق على التفكيك بين خاصية المفهوم وخاصية المصداق؛ فالخاصية التي يمتاز بها المفهوم أنّه من حيث هو مفهوم يقبل الصدق على كثيرين، وخاصية المصداق أنّه لا يقبل الصدق إلاّ على نفسه (في العبارة تسامح ما؛ لأنّ المصداق من أساسه فاقد للانطباق وعدم خاصية الانطباق)، وبعبارة اصطلاحية: لا يقبل الصدق على كثيرين من باب السالبة بانتفاء الموضوع. وبعد بيان هذه المقدمة نشكل قياساً من الشكل الثاني يعطينا نتيجة سالبة: علمنا بذاتنا (نفسنا) ليس يصدق على كثيرين (صغرى القياس)، وعلمنا بمفهوم ذاتنا يصدق على كثيرين (كبرى القياس)، فعلمنا بذاتنا ليس علمنا بمفهوم ذاتنا (النتيجة) أي: علمنا بذاتنا ليس من سنخ العلم بالمفاهيم (العلم الحصولي).

٢ـ٣: الدليل الثاني: يقولتَتِّئُ في تقرير هذا الدليل: «لوكان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها هو ماهية ذواتنا دون وجودها، والحال أنّ لوجودنا ماهية قائمة به كان لوجود واحد ماهيتان موجودتان به وهو اجتماع المثلين وهو محال»[1].

---

(١) نهاية الحكمة: ٢١١.

٢ـ٤: تحليل الدليل: يبتني هذا الدليل على مصادرة مفادها: أنّ الذهن يتحد مع الخارج اتحاداً ماهوياً في العلم الحصولي وبالتالي: لو أدركنا ذاتنا حصولياً لكانت لنا ماهية في الذهن وماهية في الخارج، مما يستدعي تحقق ماهيتين لحقيقة واحدة، وهو محال.

٣ـ نقد ونقض:

٣ـ١: الظاهر أنّ البرهان الثاني للعلاّمة غير تام؛ على اعتبار أنّ الأمر على هذا المنوال في كل إدراك حصولي، فإنّنا إذا علمنا بشيءٍ ما فيعني هذا: أنّا علمنا به من خلال ماهيته المتحققة في الذهن المطابقة لماهيته المتحققة في الخارج، فالشيء الواحد له ماهية واحدة في مرتبتين: ذهنية وخارجية. فالعلاّمة‌تدّس كأنّه بنى على أنّ العلم الحصولي لا ينطبق على العلم بالنفس، ولا أدري بأي دليل أخرج النفس التي هي واقعية كجميع الواقعيات عن هذا القانون.

٣ـ٢: إنّ الماهية الذهنية للنفس عبارة عن مفهوم منتزع من النفس الخارجية، نعم هي وإن كانت شأن من شؤون النفس الخارجية، لكن حيثية المفهومية للنفس تمثل مرتبة للنفس وحيثية

وجود النفس يمثل مرتبة أخرى لها، فلا مانع عقلاً من أن تكون لحقيقة واحدة ماهيتان: ماهية في مرتبتها الوجودية وماهية في مرتبتها المفهومية (الذهنية). فقوله‌ﷺ: يلزم اجتماع المثلين، صحيح لو كان ذلك من نفس الجهة والحيثية، لكن الجهتين مختلفتان؛ فإنّ الجهة التي بها تكون الواقعية ماهية مشخصة غير الجهة التي تكون بها غير مشخصة (مفهوم). فالوحدة بين الماهيتين وحدة نوعية وليست وحدة شخصية، بخاصة إذا علمنا أنّ الماهية المتشخّصة لا تحل الذهن أبداً[1].

تنبيه: إنّ المسألة في حد ذاتها من المشاهدات (الوجدانيات) والمشاهدات لا يبرهن عليها بل لا يمكن التدليل عليها؛ لأنّ التدليل على الشيء فرع غياب الشيء، والشهود حضور، فدليل العلاّمة الأوّل في حقيقته دليل تنبيهي على وجود العلم الحضوري[2].

---

(١) تعليقة على النهاية: ٣٥٠.

(٢) ذكر صدر المتألهين في حاشيته على حكمة الاشراق : ((اعلم أن إثبات الأشياء التي يخفى وجودها على الإنسان بالعلم الحصولي قد يكون بعللها ⇦

٤ ـ العلم الحضوري وعصمته عن الخطأ:

يتضح من البيانات السابقة السرّ في عدم تسلل الخطأ والاشتباه إلى العلم الحضوري، وذلك أنّ الواسطة بين العلم والواقع الخارجي منتفية في البين؛ فإنّ الصدق والكذب يتحققان إذا كان هناك معلوم بالذات نريد أن نطبقه على المعلوم بالعرض، وإمّا إذا كان المعلوم بالذات عين المعلوم بالعرض فلا مجال للسؤال: هل العلم مطابق مع متعلقه أو غير مطابق معه؟ فحين أعلم بنفسي مثلاً يمثل علمي شهودي بنفسي، والمشهود حاضر غير غائب حتى يسأل عن كشفه الصحيح أو غير الصحيح.

يبقى مطلبان تحسن الإشارة إليهما:

الأوّل: قد يشتبه الإنسان بجعل العلم الحضوري علماً حصولياً لتزامنهما معاً في وعيه.

⇨

كما في برهان اللم، وقد يكون بمعلولاتها كما في برهان الإن، ووهم الإنسان لايذهب إلى إثبات ذاته بعلله فإن وجوده له أظهر من وجود الله))، شرح حكمة الاشراق: ٢٩٢، ومن فلاسفة الغرب الذي توصل إلى هذه الحقيقة كبريال مرسل (الميتافيزيقا) لبول فولكيه: ٣٢١.

بيان ذلك: إنّ ذهن الإنسان كما يقدر على إدراك الوقائع الخارجية ويصنع لها مفاهيم خاصة بها، كذلك يستطيع أن يخلق لمعلوماته الحضورية مفاهيم وصوراً يعيها بها وعياً حصولياً، من ذلك على سبيل المثال: الإنسان يدرك ذاته وحالاته حضورياً، ثم يصنع لها مفاهيم يجعلها واسطة لفهمها فهماً حصولياً، ونظراً لكون الوعي بهذه المفاهيم (الواسطة) متزامناً للوعي الحضوري بها، قد يسري الخطأ المتصور فيها إلى العلم الحضوري، لذا يجب الانتباه إلى هذا الخلط الخطير. الثاني: العلم الحضوري حقيقة ذات مراتب لأنّه من سنخ الوجود والوجود حقيقة مشككة تتفاوت مراتبه شدةً وضعفاً، وبالتالي: يتبعه العلم الحضوري شدةً وضعفاً، فمعرفة النفس بذاتها وحالاتها أقوى وأشد من علمها الحضوري بخالقها الناتج من توجهها إلى البدن وخلودها إلى الأرض، وإذا توجهت بترك تعلقها بالدنيا ومقتضيات البدن المبالغة تشرق عليها الأنوار: «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك؟». وعلة ضعف العلم الحضوري راجع أوّلاً إلى عدم الالتفات والتوجه إلى الأعلى، وثانياً إلى أنّ النفس ضعيفة إلى درجة أنّها تنكر هذا الإدراك الضعيف من

العلم الحضوري، والأخطر من هذا أنّها تطبق المفهوم المنتزع من الشهود الضعيف [تطبقه] اشتباهاً على الأصنام من شمس، حجر خشب ... وما أجمل تعبير القرآن عن هذه الحالة العجيبة في الإنسان إذا توجّه إلى الملأ الأعلى: **﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾**[١].

٥ ـ النفس وبداية المعرفة:

تكون النفس في بداية تكونها وحدوثها فاقدة لكل علم حصولي، بل فاقدة حتى للذهن ولوعيها بذاتها وعياً حصولياً؛ لأنّ عالم الذهن في جوهره هو نفس هذه الصور والمفاهيم (الظرف هو المظروف)[٢]، وبعد ذلك تبدأ تصنع بفعالية ونشاط خاص مخزونها المفاهيمي، وتبدأ تعي ذاتها وحالاتها والمحيط الموجود حولها، فيبدأ الذهن يتشكل درجة بدرجة. ولكن هذا لا ينافي وعيها بذاتها وحالاتها وخالقها وعياً حضورياً؛ على اعتبار أنّ الملاك في الوعي

---

(١) العنكبوت: ٦٥.

(٢) نهاية الحكمة: ٢٦٣.

الحصولي هو القوة الخيالية، وفي الوعي الحضوري هو التجرد عن المادة وأحكامها (كما سيأتي بيانه)، فإنّ الرضيع الذي لا يملك أي تصور عن حاله وشؤوناته (إلى مدة معلومة) يعي واقعيته وجوعه ولذته وإرادته[1].

٦ـ ملاك العلم الحضوري:

يتمثل العلم الحضوري كما ذكرنا سابقاً في حضور واقعية شيءٍ عند شيءٍ آخر، ولا يتحقق هذا الحضور إلاّ في حالة تحقق الوجود الجمعي وانتفاء الفواصل الزمانية والمكانية التي تمثل خصائص المادة الأساسية. وتوضيح ذلك: إنّ كل وجود فاقد للمكان والزمان والأبعاد والامتداد المسبب للتفرقة والغيبة، لا يغيب عنه وجوده وحالاته مطلقاً، بل هما حاضران وموجودان لديه ويعي بهما كل الوعي. وبعبارة ثانية: إنّ ملاك العلم الحضوري هو أنّ واقعية المعلوم ليست محتجبة ومختفية عن واقعية العالِم، وهذا لا يتحقق إلاّ عند غياب الامتداد المكاني والزماني، سواء أكانت

---

(١) أصول الفلسفة ١: ٢٩.

الوحدة بين واقعية العالم وواقعية المعلوم حقيقية نظير علم النفس بذاتها أم كانت واقعية المعلوم مرتبطة بواقعية العالم نظير علم النفس بآثارها وأطوارها: «كل واقعية أدركناها بالعلم الحضوري فهي عيننا أو هي من المراتب التابعة لنا»[١].

٧ـ المعيار المعرفي الديكارتي:

حاول ديكارت أنّ يبني فلسفته على أصل متين لا يتزلزل وصل إليه بعد تأملات عميقة ومطالعات كثيرة، يتمثل هذا الأصل في: «أنا أشك فأنا موجود»؛ بمعنى: أنيّ إذا شككت في كل شيء لا يمكن لي أن أشك وأتردد في وجودي، إذ لا معنى للشك بدون شاك. فالأصل الذي شيّد أركانه ديكارت يرجع في حقيقته إلى المقولة التالية: «أنّ الشك لا يقبل الشك»[٢]، ومن هذا الأصل الأصيل فرع أصل وجوده هو بوصفه حاملاً للشك. وإذا تأملنا في ملاك عدم قبول الشك أن يعتريه الشك لدى ديكارت، فنجده يعود في نهاية

---

(١) أصول الفلسفة ١: ٢٨٧.

(٢) يعد الغزالي من الذين اتخذوا الشك المعرفي كمنطلق إلى اليقين بالحقيقة.

المطاف إلى «الوضوح والتمايز»، فبهذا الملاك يمكننا أن نفرّق بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة، وأفضل علم ونموذج معرفي يتجلى فيه هذا الملاك هو علم الرياضيات، ومن هنا حاول أن يشيّد فلسفة جديدة تنطوي على صفاء ووضوح الرياضيات[١].

٨ ـ نقد ونقض:

يرد على تحليل ديكارت للمعرفة إشكال هو: إنّه استدل على وجود نفسه بوجود «الشك»؛ والحال أنّ الشك كحالة نفسية متأخر رتبة في وجوده على وجود النفس (تقدم الموصوف على الصفة)، فإنّه في قوله: «أنا أشك» فقد شك شكاً مقيداً (أي: شك منسوب إلى نفسه هو)، فإدراكه لذاته سابق على إدراكه لحالة الشك التي تعتريه، وبالتالي: لا معنى لأن يقول مرة ثانية: «فأنا موجود». وبعبارة فنية: إنّ ديكارت كان في صدد إثبات شيء لشيء (هلية مركبة) ولم يكن في صدد إثبات أصل الشيء (هلية بسيطة)

(١) لا يمكن جعل ((الوضوح والتمايز)) ملاكا لمعرفة الفكر الصحيح من غير الصحيح، وذلك أولا : أن الوضوح والتمايز مقولتان غير واضحتين، ثانياً: قد يكون ما هو واضح عندي غير واضح عندك، ثالثاً : لا دليل على ذلك.

فإنّـه أثبـت الهلية المركبة قبل الهلية البسيطة، وهذا خطأ من الناحية المنطقـية لأنّ الهلـية المركـبة مـتفرعة على الهلية البسيطة، بمعنى: أنّ الوصـف متوقف على وجود الموصوف في مرتبة سابقة على الصفة.

فـإذن: كل محاولة لإثبات أصل وجود النفس من طريق إثبات وجود أوصـافها وأطوارهـا، تعتبر محاولة خاطئة تنطوي على خلل منطقي.

وأمّـا السـرّ في كـون «لا يمكـن الشـك في أصل الشك» فراجع إلى أصـل العـلم الحضـوري بالنفس وأحوالها وأطوارها، فكما لا يمكن الشـك في أصـل وجودنـا لا يمكن أيضاً الشك في أحوالنا بوصفها حاضرة غير غائبة عنا مطلقاً، والحاضر غير الغائب لا يسأل أبداً عن وجوده أو يشك فيه[١].

---

(١) الاشارات والتنبيهات ٢، النمط الثالث: ٢٩٢.


العلم الحصولي

تناولنا إلى هنا بالتحليل العلم الحضوري، وقلنا: إنّه عبارة عن إدراك الواقعيات العينية إدراكاً مستقيماً بدون واسطة، وهو نوع وعيٍ لا يعتريه الشك أبداً، ولكنّه بوصفه علماً قليل الموارد لا يستطيع بمفرده حل الإشكالية المعرفية بكل تفرعاتها، فلا بدّ أنّ نبحث عن طريق آخر لمعرفة الحقائق، ودراسة قيمته المعرفية وما هو معيار الحقيقة المتبعة فيه، والطريق الذي يقع في عرض (قسيماً) العلم الحضوري لدى العقل هو العلم الحصولي.

١ ـ التصور والتصديق:

ينقسم العلم الحصولي باعتبار ما إلى تصور وتصديق، ونتناول بالتحليل في ما يلي كل قسم على حدة:

١ ـ ١: التصور: التصور في اللغة بمعنى: النقش، قبول الشكل، وفي الاصطلاح عبارة عن الإدراك الساذج من دون حكم والذي من شأنه الحكاية عن ما وراء ذاته، نظير: تصور الشجرة النور، البحر ...

١ ـ ٢: التصــديق: التصــديق في اللغــة بمعــنى: الاعــتراف الإيمان، وفي الاصطلاح أهل المنطق والفلسفة بمعنى: تصور مع حكم (تصــور حكمــي)، نظــير: حكمــنا: بــأنّ الشمس ساطعة، وأنّ الماء سائل و...

ومعــناه لــدى بعــض الفلاســفة مــثل جان استوارت ميل[١]: انــتقال الذهــن من تصور إلى تصورٍ آخر على أساس قواعد تداعي المعــاني[٢]، فتقتصــر وظــيفة الذهــن وفــق هذه النظرية على تصور الموضوع والمحمول فقط، وباقي النشاط يقع على عهدة قواعد تداعي المعــاني. والتحقــيق: أنّ طبــيعة التصــديق تختلف عن ظاهرة تداعي المعــاني؛ إذ تصــدق في مــواردٍ قواعــد تداعــي المعــاني ولا يــتحقق التصــديق، وقــد يــتحقق العكس أي: يتحقق التصديق ولا تتحقق تداعي المعاني.

---

(١) John Stuart Mill.

(٢) يقــول : عــندما نشــاهد أو ندرك شيئين معا دائما بحيث لا يفترقان في مورد عــلى الإطــلاق، يفضي بنا تصورهما منفكين عن بعضهما البعض ـ بحكم القوانــين الأولــية لــتداعي المعــاني ـ إلى مواجهة مشاكل متضاعفة لا يمكن رفعها آخر الأمر.

وما يجب الالتفات إليه هو أنّ القضية وإن كانت من أقسام التصور لكنّها تختلف عن مكوناتها (الموضوع والمحمول) في أنّها تحكي الواقع وأمراً خارجياً، وتفترق عن التصديق إذ قد يعرضها الشك في عكسها للواقع كما سيتبيّن في الفقرة الآتية[1].

٢ ـ أجزاء القضية:

عالج العلماء مكونات التصديق واتفقوا على أنّ القضية أمر أساسي لعملية التصديق، وأنّها متشكلة من مفردات: ١ـ الموضوع

---

(١) هناك اختلاف في معنى التصديق بين العلماء، حيث يعرفه صدر المتألهين (ره) : ((العلم : أما تصديق وهو الاعتقاد الراجح سواء بلغ حد الجزم...))، ويعرفه بعضهم : ((العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلا فتصور))، ويعرفه ابن سينا : ((العلم ضربان تصور يراد به إدراك المفرد كما يتصور الإنسان أو الحساس، وتصديق يراد به إدراك النسبة فيضم مفردان أحدهما إلى الآخر، وتعقد بينهما صلة تحتمل الصدق أو الكذب مثل قولنا : الإنسان حساس)) الشفاء المنطق ١ المدخل، ويعرفه صاحب كشف المراد : ((التصديق... هو الحكم اليقيني بنسبة أحد المتصورين إلى الآخر إيجاباً أو سلبا، وإنما شرط في التصديق الجزم...)) كشف المراد المسألة الثانية: ١٧٢.

٢ـ المحمـول، ٣ـ النسبة الحكمية، لكنّهم اختلفوا في النسبة السلبية حيـث ذهـب بعضـهم ألى أنّ النسـبة السلبية نسبة مجازية؛ فإنّنا في الحقـيقة أمـام سـلب الحكم فحين نقول: كيد الشيطان ليس بشيء فلسـنا نعـني: أنّـنا حكمـنا عـلى الشـيطان بأمر ما؛ على اعتبار أنّ حقـيقة الحكـم تتمـثل في إيجـاد اتحاد بين الموضوع والمحمول، ولكن حيـنما نقـول: أنّ الموضـوع لا يـتحد مع المحمول يعني: لم نحكم على هـذا الاتحـاد، ففـي الواقـع ثمة عدم حكم، وعدم الحكم غير الحكم بـالعدم، ففي المثال السابق لا تدل العبارة على أنّ كيد الشيطان لـه شيء بل تدل على مجرد انفكاك الشيئية عن كيد الشيطان، وأنّ كيده ضـعيف لا حـول ولا قـوة لـه خارج عن حول الله وقوته، وبالتالي: تكـون النسـبة دائمـاً ثبوتـية. وثمّـة بحـث آخـر يتمـثل في أنّ الهلية البسيطة لا تنطوي على النسبة؛ على اعتبار أنّ الهلية البسيطة عبارة عن ثبوت شيء، ولا معنى للنسبة بين الشيء ونفسه، وفي هذا يقول العلاّمـة الطباطـبائي﵀ في «نهايـة الحكمة»: «النسبة التي يعتبرها المـناطقة في القضـية ليست في الواقع جزءاً من القضية، بل تشكل شـرطاً لتحقق الحكم؛ بمعنى: إنّ القضية متشكلة فقط من الموضوع

والمحمول والحكم، لكن النفس كي تقدر على الحكم يجب أن تلاحظ نسبة ما، وملاحظة النسبة غير أنّها جزء من أجزاء القضية»[١].

ومن هنا يتضح: أنّ القضية ـ من زاوية منطقية ـ لا يمكن أن تكون بدون حكم، فإنّ الفرق بين التركيب التام (القضية) والتركيب الناقص مثل التركيب الإضافي والوصفي يكمن في هذا الأمر (الحكم)، فإذا انتفى الحكم فلا تتشكل القضية، والحكم يلزمه وجود النسبة سواء أكانت جزء القضية أو شرطاً في تحقق الحكم. وأمّا ما يقوله صدر المتألهين ﷺ وتبعه آخرون بأنّ القضية السالبة عبارة عن سلب الحكم وليس الحكم بالسلب، فهذا الكلام ناظر في الحقيقة إلى محتوى القضية؛ أي: أنّهم يتكلمون من زاوية فلسفية وإلاّ فلا يمكن أن تكون عندنا قضية من زاوية منطقية ولا يكون عندنا حكم.

---

(١) نهاية الحكمة: ٢٥.

٣ ـ أقسام التصور:

يقسم التصور بلحاظ ما إلى تصور كلي وتصور جزئي ونحاول في هذه الفقرة دراسة خصائص كل من المفهومين:

٣ـ١: التصور الكلي: هو عبارة عن مفهوم يعكس أشياء أو أشخاص متعددة نظير: مفهوم الإنسان الذي يصدق على أفراد غير محدودة[١]، فإنّ ذهن الإنسان يقدر بعد ما يدرك مجموعة صور جزئية على صنع معنىً يقبل الصدق والانطباق على كثيرين. والآلية التي يستخدمها الذهن في ذلك هي أنّه بعدما يدرك الحيثية المشتركة في الأفراد والحيثيات المختصة يفرز المشترك عن المختص ثم يستخلص المشترك (الصورة الكلية) الذي يصدق على جميع الأفراد، وهذا النحو من التصور يسمى التعقل أو التصور الكلي، وهذه الآلية التي تبناها كثير من الفلاسفة الإسلاميين يطلق عليها «نظرية الانتزاع» التي تقع في مقابل نظرية «التعالي والتصعيد» التي تبناها الفيلسوف الكبير صدر المتألهين ﷺ[٢].

---

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ١٦.

(٢) تعليقة على الشفاء: ٢١٩، الاسفار ١١: ٣٦٩.

٣ـ٢: معنى الانطباق: لا نعني بالانطباق هنا الانطباق الخارجي كما ينطبق القالب الصناعي على الأشياء الكثيرة، بل المراد هو أنّ الذهن إذا أدرك أحد مصاديق الماهية ثم أدرك بعده مصداق آخر يجده هو نفسه الذي أدركه في المصداق الأوّل، مثلاً: إذا أدرك الذهن صورة زيد الخيالية ثم انتزع منها مفهوماً كلياً (الإنسان)، ثم وجد أنّ هذا المفهوم الكلي (الإنسان) يصدق ويحمل على غير زيد من الأفراد، فمفهوم الإنسان صورة عقلية لهذه الأفراد، فتعريف الكلي في ضوء هذا التحليل: مفهوم ينطبق على كثيرين.

٣ـ٣: التصور الجزئي (في مرتبة الحس): وهو تصور ساذج يحصل جرّاء ارتباط أحدى الحواس الخمس بالواقعيات الخارجية[١] من قبيل: إذا فتح الإنسان عينيه فرأى منظراً جميلاً أمامه، أو يسمع صوتاً أثناء مكالمة صديقه، وبقاء هذه التصورات الحسية منوط ببقاء الارتباط مع الواقع الخارجي.

٣ـ٤: التصور الجزئي (في مرتبة الخيال):

---

(١) الأسفار ٣: ٣٦٠.

بعدما يدرك الذهن الصورة الحسية للشيء الخارجي حال ارتباطه معه، يحتفظ بالصورة المدركة في الحافظة بعد انقطاعه عن الخارج، ويقدر أن يسترجعها على مستوى الإدراك متى شاء، فهذا الإدراك المنقطع عن الخارج المحفوظ يسمى: الإدراك الخيالي. وتفرق الصورة الخيالية عن الصورة الحسية في أمور:

الأوّل: إنّ الصورة الخيالية ليست واضحة وضوح الصورة الحسية.

الثاني: الصورة الحسية لها وضع خاص وجهة خاصة (يمين أو شمال) ومكان خاص، بخلاف الصورة الخيالية الفاقدة لهذه الخصوصيات.

الثالث: يشترط في الإدراك الحسي التماس مع الخارج، وينتفي هذا الإدراك بانتفاء هذا التماس، بخلاف الإدراك الخيالي فلا يحتاج إلى الارتباط بالخارج، ولذا يخرج الإدراك الحسي عن اختيار الشخص المدرك، فإنّ الإنسان لا يمكنه إدراك الشخص الغائب بالإدراك الحسي وشم رائحة وردة غير موجودة، بخلاف الحال في الصور الخيالية[١].

---

(١) الاشارات والتنبيهات ٢: ٣٢٤.

٣ـ٥: التصـور الوهمـي: وهو عبارة عن تصور يشبه التصور الخـيالي، مـن قبيل تصورنا لحالة نفسانية خاصة تعترينا كالخوف في زمـان معيّن أو محبة خاصة في لحظة معيّنة، فهذا التصور المدرك من هـذه الحالـة الشـهودية (العلم الحضوري) يسمى: إدراك وهمي[(١)] وقـد يطلـق عـلى الصـورة التي لا تطابق الخارج من قبيل: جبل من ذهب، واد من زئبق[(٢)].

٣ـ٦: الصـور الحسـية والخيالـية صـورتان جزئيـتان: عرّفـنا الكلـي بأنّـه مفهـوم ينطـبق عـلى كـثيرين، والجزئي بأنّه مفهوم لا يصـدق عـلى كـثيرين، وجلـي أنّ كـل مفهوم كلي، فالسؤال:كيف

---

(١) يعـرف صـاحب ((شرح تجريد الاعتقاد)) الوهـم كالتالي : ((هي قوة تدرك المعـاني الجزئـية المتعلقة بالمحسوسات، كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية)) شرح تجريد الاعتقاد: ١٥٠ المسألة: ١٤.

(٢) مـن أجـل التحقـيق أكـثر في القـوة الواهمـة ارجـع إلى الـنجاة: ٣، ١٦٢ الاشـارات الـنمط الثالـث: ٣، ٦٢، الاسـفار ٣: ٣٦٠ ـ ٣٦٢، شـرح تجـريد الاعـتقاد ص١٥٠ ـ ١٥٢، الفصـل الثالـث مـن المقالـة الـرابعة مـن الفـن السادس طبيعيات الشفاء، تعليقة على نهاية الحكمة للشيخ مصباح: ٣٦٨ ـ ٣٧٠.

يتصف مفهوم ذهني بعدم الصدق على كثيرين ؟ بالضرورة أنّ هذه الحالة ناشئة من جهة غير جهة المفهوم بما هو مفهوم، فما هي هذه الجهة ؟ يجيبون: أنّ خاصية عدم الصدق على كثيرين في الصور الحسية والخيالية ناشئة من جهة اتصالهما بالمادة، فإذا أدركنا أمراً خارجياً جزئياً متعلقاً بالمادة فمحال أن يصدق على كثيرين، وإلاّ فالصورة من حيث هي صورة ذهنية لا تأبى الصدق على كثيرين نعم: الصورة الحسية مرتبطة بالمادة على نحو مستقيم، والخيالية مرتبطة بها بواسطة الصورة الحسية[1].

ويمكننا المناقشة[2] في هذا التحليل؛ وذلك: لأنّ الارتباط بالخارج لا يشكل إلاّ علة إعدادية لحصول الإدراك الحسي، أي: أنّ الارتباط بالمادة يشكل أرضية لبروز الإدراك الحسي، كما يشكل الإدراك الحسي أرضية لبروز الإدراك الخالي، وهذه الأرضية لا ربط لها بأصل الإدراك. فإذا سلمنا أنّ الارتباط بالمادة في الإدراك الحسي فإنّنا لا نسلمه في الإدراك الخيالي، كيف يتصور الارتباط في صورة

---

(١) نهاية الحكمة: ٢٣٤.

(٢) المناقشة من الاستاذ مصباح اليزدي في التعليقة على نهاية الحكمة: ٣٦٤.

تصورناها بالتصور الحسي من عشرين سنة مثلاً، وإذا كان الارتباط ملاك الجزئية فالصورة العقلية مرتبطة بالخارج ببركة الصورة الخيالية، مما يجعلها صورة جزئية. والحاصل: إنّ صرف الارتباط بالخارج لا يشكل دليلاً على أنّ الإدراك الحسي إدراك جزئي، فلا ربط منطقي بين الأمور المعدة وأرضية الإدراك وكون المدرك جزئياً.

٣ـ٧: السبب الحقيقي: والذي يمكن قوله في هذه المسألة: أنّ العلم الحصولي هو عبارة عن صورة متواجدة في النفس (ذهنية) من جهة أنّها مرآة للخارج، أي: أنّ الصورة الذهنية تكون «ما به ينظر» إلى الخارج وطريق إليه، وليست «ما فيه ينظر». والعلم الحضوري هو عبارة عن إدراك ناشئ من ملاحظتنا الصورة لا من جهتها المرآتية بل من جهتها النفسية، أي: ينظر في نفس الصورة الذهنية بما هي واقعية من الواقعيات في حقل النفس (ما فيه ينظر). فالفارق بين العلم الحصولي والحضوري هو النظرة الاستقلالية والمرآتية، فالصورة الذهنية إذا جعلناها مرآةً للخارج فنحن على مستوى العلم الحصولي، وإذا نظرنا إليها بما هي هي فنحن على مستوى العلم الحضوري. وإذا تبيّن هذا فنقول: قد ننظر إلى الصور الذهنية بما هي مرآة تعكس أموراً خارجية متعددة (لا أمراً خاصاً) فالإدراك هنا إدراك كلي؛ أي: أنّ الصورة العلمية تصدق على

كثيرين. وقد ننظر إلى الصورة العلمية بما هي مرآة تعكس أمراً خاصاً، فالإدراك هنا إدراك جزئي؛ أي: أنّ الصورة العلمية تصدق على أمر واحد فقط. فالسر في كون الإدراك الحسي والخيالي جزئيين هو الارتباط بأمر خاص، ولا علاقة له بالمادة التي تشكل أرضية وعلة معدة للإدراك.

٤ ـ نظريات في التصورات الكلية:

يعد البحث عن الكليات من أهم البحوث الفلسفية، وفيما يلي بعض النظريات التي تناولت هذا النوع من المفاهيم:

٤ـ١: نظرية أصالة التسمية (الإسمية): تنكر هذه النظرية وجود الكليات، وتدّعي أنّ المفاهيم الذهنية عبارة عن أسماء في مقابل مسميات، ولهذا تسمى هذه الطائفة بالإسميين، وممن تبنى هذه النظرية من العلماء وليام آكام وتبعه على ذلك باركلي[1]، ويمكن إدراج الوضعية المنطقية تحت هذه الطائفة. وتتمثل خلاصة نظريتهم في أنّ الألفاظ الدالة على المفاهيم الكلية مثل المشتركات اللفظية الدالة على أمور متعددة نظير مفهوم «حيوان» إنّه مثل اسم

---

(١) جورج باركلي ((رسالة في أصول علم الانسان)): ٧ المقدمة.

«علـي» الـدال على كثيرين بالاشتراك اللفظي، فالكليات في ضوء هذا التحليل ألفاظ خالية وأسماء بدون مسميات.

٤ـ٢: نقـد ونقـض: يعـود أصـل نظـرية الإسميين إلى إنكار التصـورات الكلـية، وأنّ الألفاظ الكلية عبارة عن مشتركات لفظية أو في حكـم المشـتركات اللفظـية الدالة على أفراد متعددة، فناسب لفهم هذه النظرية التعرّض إلى معنى المشترك اللفظي والمعنوي:

٤ـ٢ـ١: المشـترك اللفظـي: هـو عـبارة عن لفظ واحد وضع لمعاني متعددة بوضع متعدد، من قبيل: لفظ «عين» الموضوع لمعاني متعددة: مرة للحنفية، مرة للذهب، مرة للبصر، و...

٤ـ٢ـ٢: المشـترك المعـنوي: هـو عبارة عن لفظ واحد وضع لمعنـىً واحـد (الجهـة المشـتركة لأمور متعددة)، نظير: لفظ الإنسان الموضـوع لمعنـى واحـد (حـيوان ناطـق) ينطـبق على أفراد الإنسان الكثيرة.

٤ـ٢ـ٣: الفـروق بـين الاثـنين: أـ المشترك اللفظي يحتاج إلى تعـدد في الوضـع، فيما يحتاج المشترك المعنوي إلى وضع واحد فقط. ب ـ المشترك المعنوي يقبل الصدق على مصاديق غير متناهية، فيما يصـدق المشـترك اللفظـي فقـط علـى المصـاديق التي وضع لها. ج ـ

المشترك المعنوي معنى واحد عام لا يحتاج في فهمه إلى قرينة خارجية بخلاف المشترك اللفظي الذي له معاني خارجية متعددة، فيستدعي قرينة تعيّن المعنى المراد منها. فإذا أخذنا لفظ الإنسان أو لفظ الحيوان، نفهم معناه بدون احتياج إلى قرينة تعيّن المعنى الذي يدل عليه اللفظ، ونطبقه على مصاديق متعددة غير متناهية (محمد فاطمة، علي، حسن، حسين...) كمعاني للفظ «الإنسان» و«الحيوان». والخصوصية الثالثة هي أنّا لا نحتاج في حمل الإنسان على أفراده المتعددة إلى تعدد عملية الوضع لاستحالة ذلك عملياً.

والحاصل: أنّ الألفاظ الكلية من قبيل المشتركات المعنوية لا كما تدعي ذلك نظرية الإسمية. ويمكن أن يعترض معترض قائلاً: يمكن للواضع أن يتصوّر مورداً واحداً في ذهنه ويضع له ولجميع الأفراد المشابهة له لفظاً خاصاً. ومن الواضح أنّ هذه العملية تحتاج إلى تصور معنى «مشابه»، «أفراد» و«جميع» حتى يقوم بعملية الوضع هذه، والسؤال:كيف وضعت هذه الألفاظ؟ وكيف تقبل الصدق على كثيرين ؟ ومن أين جاء هذا اللفظ الجامع المنطبق على أفراد كثيرة ؟

٤ـ٣: شبهة الإسميين: إنّ الشبهة التي وقع فيها أصحاب أصالة التسمية وجعلتهم ينكرون المفاهيم الكلية أنّنا حينما ندرك مفهوماً

كلياً ما فهو عبارة عن وجود خاص في ذهننا، وإذا أدركناه مرة أخرى فهو وجود آخر غير الأوّل، وإذا أدركه شخص آخر فهو وجود ثالث غير الأولين، وبالتالي:كل مفهوم في الذهن عبارة عن مفهوم خاص مشخص يغاير المفاهيم الأخرى المتواجدة في الأذهان الأخرى فكيف يقولون إنّ المفهوم في الذهن يتصف بالكلية والوحدة ؟

٤ـ٤: رفع الشبهة: المغالطة التي وقعت فيها هذه المدرسة هي الخلط بين المفهوم والمصداق؛ بيان ذلك: فإنّنا حينما نقول: إنّ مفهوم الإنسان مثلاً واحد نقصد بالوحدة هنا الوحدة المفهومية والتعدد الذي نراه هو تعدد على مستوى وجود ومصداق هذا المفهوم؛ فإنّ لمفهوم الإنسانية وجوداً في ذهني ووجوداً في ذهنك وهذه الكثرة حكم الوجود الخارجي لهذا المفهوم. وعلى هذا: فإنّ للمفاهيم الذهنية حيثيتين: الأولى: حيثية الحكاية والمرآتية للخارج والثانية: حيثية الموجودية في الذهن وهي عبارة عن مرتبة من مراتب الذهن ووجود خارجي عيني متشخص.

٤ـ٥: نظرية الجزئي المبهم (هيوم): التصور الكلي عند هيوم عبارة عن تصور جزئي مبهم، أي: أنّه عبارة عن تصور جزئي جرّد

عن بعض خصوصياته، وبهذه الحالة يصدق على كثيرين، وإذا جرد عـن خصوصـياته أكـثر اتسعت دائرة أفراده وازدادت سعة انطباقه حـتى يصـل إلى درجة من الإبهام تؤهله للانطباق على غير صورته الأصـلية كالجماد والنبات. وأحسن مثال يعكس هذه النظرية إدراك الشـبح فإنّـه ينطـبق لإبهامـه عـلى كـثيرين، فكمـا أنّه ينطبق على الشـجرة فإنّـه ينطبق أيضاً على الحجر أو الإنسان والحيوان. وترجع هـذه الـنظرية في الأصـل إلى نحـو الإدراك، فـالإدراك الحسي واضح لكونـه إدراكـاً قويـاً، والإدراك الخـيالي والعقلي لضعفهما يدركان الأمور إدراكاً مبهماً.

٤ـ٦: نقـد الـنظرية: ومـا يـرد عـلى نظـرية (هيوم) تصورنا للمفاهـيم التي لا مصداق لها في الخارج أو التي لا يمكن أن يكون لها مصـداق في الواقـع كالمسـتحيلات الذاتـية، نظـير: مفهـوم العدم مفهـوم المحـال، أو المفهوم الذي ليس لـه مصداق مادي كمفهوم الله تعـالى، الملـك، الـروح، أو المفاهـيم الفلسـفية كالعلة والمعلول، أو المفهوم الماهوي كاللون المنطبق على الأبيض والأسود؛ فإنّه لا يمكن أنّ ندعـي أنّ اللـون الأبـيض ضـعيف ومـبهم إلى درجة تؤهله لأن ينطـبق عـلى الأسود أو الأبيض. ومضافاً إلى الإشكال السابق: يرد

على النظرية إشكال آخر مفاده: أنّ القضايا الكلية تكون كاذبة مطلقاً، نظير: «كل معلول له علة» أو «كل أربعة زوج»، فإنّ الأولى تدل على أنّ كل فرد اتصف بعنوان المعلولية فله علة والثانية تدل على أنّ كل فرد اتصف بعنوان الأربعة فهو زوج وهذا يدل على أنّنا حكمنا من خلال مفهوم واحد على أفراد متعددة بحكم واحد.

٤ـ٧: نظرية أفلاطون وهوسرّل[١]: ترى هذه النظرية أنّ المفاهيم الكلية لها واقعيات عينية خارج ظرف الزمان والمكان ويتمثل إدراكنا لها في مشاهدة هذه الكليات (المثل الأفلاطونية). ولنظرية أفلاطون قراءات متعددة، تقول بعضها: أنّ روح الإنسان قبل تعلقها بالبدن شاهدت الحقائق الكلية، وبصفتها مجردة في هذه المرتبة حصل لها اتصال بعالم المثل (الحقائق المجردة) فأدركتها. ولـمّا تعلقت بالبدن المادي وتنزّلت قهراً من عالم المجردات إلى عالم المادة نسيت كل ما وعته في تلك المرتبة (عالم المجردات)، ولمّا احتكت بالجزئيات المادية تذكرت ما أدركته في السابق من كليات مجردة

---

(١) تعد نظرية الظواهرية من مشتقات نظرية المثل الأفلاطونية.

(المثل)؛ على اعتبار أنّ هذه المعاني والأشياء الجزئية عبارة عن ظلال وانعكاسات لهذه الحقائق المجردة والأزلية، وإدراك الكليات عبارة عن تذكر لهذه الحقائق المجردة الأزلية[١].

ويرى صدر المتألهين ﵀ والعلامة الطباطبائي ﵀ أنّ الروح لم تكن قديمة بل هي حادثة في هذه النشأة المادية، وتلعب الإدراكات الحسية دور الإعداد لمشاهدة الروح لتلك المجردات من بعيد فالإدراك الكلي هو عبارة عن هذه المشاهدة من بعيد للحقائق المجردة، بخلاف المشاهدة العرفانية الناتجة عن مقدمات أخرى والتي تمثل مشاهدة وتماس عن قرب[٢].

٤ـ٨: نقد النظرية: يتبيّن لنا من التحليل السابق لنظرية أفلاطون أنّها تحتضن مسألتين: الأولى: أنّ الروح (النفس) المجردة الإنسانية موجودة في نشأة (عالم) أعلى وأشرف من النشأة المادية الثانية: أنّ الإدراك العقلي عبارة عن اتصال الروح (النفس)

---

(١) فلسفتنا: ٥٨.

(٢) نهاية الحكمة الفصل ١٤: ٢٦٣، تعليقة على نهاية الحكمة ذيل الفصل ١٤ و ٢٠: ٤٨١، الأسفار ٢: ٤٦ ـ ٨١، و٧: ١٦٩ ـ ١٧١، و٥: ٥٠٤ ـ ٥٠٦.

بالحقائق المجردة (المثل الأفلاطونية)، ونحن نركّز في نقدنا لنظرية أفلاطون على هاتين الفرضيتين القبليتين.

٤ـ٨ـ١: مسألة وجود الروح المجردة قبل البدن: من الحقائق الفلسفية المسلمة بها عند جميع الحكماء أنّ النفس (الروح) تمثل نتاجاً لحركة تكاملية لجوهر المادة؛ بمعنى: أنّ النفس بخصوصياتها تسعى نحو الكمال بحركة ذاتية جوهرية وفي نهاية هذا السير تخلص من المادة وقوانينها وتعبر إلى عالم المجردات مستخدمة البدن في طي مراحل أخرى من الكمال. وأمّا على مبنى أفلاطون، فكيف نفسر ارتباط المجرد بالمادة ؟ وكيف تترك الروح عالم المجردات الذي هو عالم أعلى وأشرف وتنزل إلى عالم أسفل وأخس ؟

٤ـ٨ـ٢: مسألة الإدراك: أولاً: يرد نفس الإشكال على المسألة الثانية؛ أي: أنّنا لنا مفاهيم كلية ليس لها حقائق مجردة خارجية (مثل أفلاطونية) كالمفاهيم التي تحكي المستحيلات الذاتية فإنّ المحالات الذاتية (شريك الباري، الدور، التسلسل، و...) لا مصداق خارجي لها حتى يتصل بها العقل لإدراكها. ثانياً: نلحظ بالوجدان أنّنا لا نحتاج في إدراكنا للمفاهيم الكلية إلى الاتصال

بالمثل والحقائق المجردة، بل يكفي أن ننطلق من الجزئي المشخص لنجرده عن الخصوصيات لكشف المفهوم العام (الكلي)[١].

٤ـ٩: نظرية أرسطو: تنقل هذه النظرية عن أرسطو وتبناها الفلاسفة الإسلاميين والاتجاه العقلاني في الفكر الغربي، ومفاد النظرية: أنّ للإنسان قوة إدراك اسمها العقل تتمثل وظيفتها في إدراك المفاهيم الكلية، سواء أكان لهذه المفاهيم مصاديق حسية أم لم يكن لها مصاديق حسية، وتتصف هذه المفاهيم بالكلية في مرتبة خاصة من الذهن (المرتبة العقلية).

٥ ـ تقسيم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي:

يقسم العلم في الفلسفة والمنطق (في باب البرهان) إلى كلي وجزئي بمعنى آخر، ويكون ملاك التقسيم تغيّر العلم أو ثباته؛ فإذا كان علمنا بالشيء ثابتاً لا يتغيّر (قبل وبعد وقوعه) فالعلم كليّ وإذا كان تابعاً للمعلوم فإنّه يتغيّر تبعاً للتغيرات التي تطرأ على المعلوم، فالعلم في هذه الحالة علم جزئي، ويسمى العلم الكلي

---

(١) الفيزياء والفلسفة، سر جيمز جينز: ٦٢.

العلم ما قبل الكثرة، والعلم الجزئي العلم ما بعد الكثرة[١]. ومن موارد العلم المتغيّر[٢] الإدراكات الحسية بصفتها تتبع المعلوم الخارجي المتغيّر، فإنّ علمنا بهذا الجسم المتحرك في هذا المكان غير علمنا به في مكان وزمان آخر. ومرة نعلم بالشيء في حالة ثبات (في الأزمنة الثلاث) وإن كانت القضية شخصية في حد ذاتها، كعلم المنجم بخسوف القمر وفقاً لحسابات خاصة لمواقع الكواكب، فإنّ علمه به بالأزمنة الثلاثة واحد ثابت. والسرّ في ذلك هو العلم بعلة الشيء، فالعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، وإن كان في حد ذاته علماً شخصياً كعلمنا بخسوف هذا القمر في هذا الزمان الخاص وفي

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: ٣٧٢.

(٢) من الواضح: أنّ هذا التعبير فيه مسامحة؛ فإنّ العلم لا يتغيّر بل المعلوم هو الذي يتغيّر.

هذا الحيز الفلكي الخاص، وعلم الله تعالى بالجزئيات والحوادث علم كلي بهذا المعنى لدى المدرسة المشائية[١].

---

(١) الأسفار ٣: ٤٠٣ ـ ٤١٧، المباحث المشرقية ١: ٣٦٣ ـ ٣٦٥.

المفاهيم الكلية

المعقولات الأوّلية والثانوية

يعـد تقسـيم المعقولات والمفاهيم الكلية إلى أقسامها المتعددة مـن ابـتكارات الفلسـفة الإسلامية، وقد أدى هذا التقسيم إلى حل إشـكاليات فلسـفية كـثيرة؛ فـإنّ الخلـط بين أنواعها أوقع الفلسفة الغـربية في مـآزق فلسفية ومعرفية جمة كما نرى ذلك في ما يأتي من المباحث أثناء مناقشة أراء هيوم الفلسفية والمعرفية.

١ ـ اقسام المعقولات:

المعقـولات هـي المعانـي الكلية، وتنقسم إلى معقولات أوّلية وإلى معقـولات ثانوية، وتقسم المعقولات الثانوية بدورها إلى ثانوية منطقية تشكل محور البحوث المنطقية وإلى ثانوية فلسفية تشكل محور البحوث الفلسفية.

١ـ١: المعقـولات الأوّلية: تتمثل المعقولات الأوّلية في كليات تمـثل صور الأشياء في الذهن[1]، وتقبل الحمل على الواقعية العينية من قبيل مفهوم «الإنسان» الذي يحمل على محمد، علي، زينب ...

---

(١) مرتضى المطهري، شرح المبسوط على المنظومة ٢: ٦٠.

ويقال: «محمد إنسان» و«علي إنسان»، و«زينب إنسان»، أو مفهوم «العالم» لأنّه يصدق على المفيد وابن سينا ونيوتن ... ويقال: « المفيد عالم» و«ابن سينا عالم» و«نيوتن عالم». ويدرك الذهن المعقول الأوّلي بتعاطيه مستقيماً مع واقعيته الخارجية، أي: إنّ الذهن إذا أدرك بواسطة الحواس (باطنية أو ظاهرية) مصداقاً أو مصاديق متعددة، فإنّه يصنع لها على الفور مفهوماً كلياً (سيأتي البحث عنه بالتفصيل).

١-٢: المعقولات الثانوية: وتوجد سلسلة أخرى من المعقولات من خصائصها أنّها ليست مسبوقة بصوّر حسية أو خيالية، وهي عبارة عن معانٍ كلية ذهنية ليس من نوع المعقولات الأوّلية، بمعنى: أنّها ليست صوراً للأعيان الواقعية منعكسة في الذهن، وهي على قسمين: معقولات منطقية تشكل مسائل علم المنطق، ومعقولات فلسفية تشكل مسائل الفلسفة.

١-٢-١: المعقولات الثانوية المنطقية: بعدما يحل المعقول الأوّلي المرتبة العقلية بعد عبوره المرتبة الحسية والخيالية، تعرضه مواصفات عدة من قبيل الكلية، الجزئية، الجنسية، النوعية وما شابه

ذلك من المفاهيم الأخرى[١]. وأحسن من وصفها صدر المتألهين رحمه الله بقوله: «هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأولى في الذهن»[٢]، فوصف الكلية يعرض الطبيعة الذهنية التي تصدق على كثيرين، فصدقها على كثيرين هو مصحح حمل الكلية عليها نظير «الإنسان كلي». فإنّ الإنسان في الذهن (المرتبة العقلية) متصف بوصف أنّه يصدق على كثيرين، مما يجعله يقبل حمل مفهوم الكلية عليه: الإنسان كلي. فكما أنّ الطبيعة المتحقق في الخارج تعرضها أوصاف خارجية لا يمكن أن تعرضها وهي في الذهن، كذلك تعرضها أوصاف في الذهن لا يمكن أن تعرضها وهي في الخارج؛ فالإنسان لا يتصف بوصف الكلية في الخارج بل يستحيل ذلك؛ على اعتبار أن الخارج ظرف التشخص لا ظرف الانطباق على كثيرين. والمعقولات التي تحمل هذه المواصفة هي معقولات ثانوية منطقية مثل: الكلية، النوعية، الجنسية، الفصلية العرضية، و...[٣]، ومن الواضح: أنّ هذه الأوصاف ليست أوصاف

---

(١) نهاية الحكمة: ٢٥٧.

(٢) الأسفار ١: ٣٣٣، كشف المراد المقصد الأول المسألة الرابعة: ١٠.

(٣) السبزواري، شرح المنظومة، غرر في تعريف المعقول الثاني: ٣٩.

لأشياء خارجية، فإنّ الطبيعة الإنسانية في ظرف الخارج ليست نوعاً وليست كلياً، و...

ونكتشف من خلال هذه المفاهيم الذهنية وما تحمله من مواصفات خاصة بالذهن الإنساني هي: أنّ الذهن يصنع بعدما يتخذ معقولاته الأوّلية موضوعاً لفعالية ونشاط خاصين مفاهيم جديدة ليست مكتسبة من الواقع الخارجي تنطبق على المعقولات الأوّلية (الإنسان نوع)، فمفهوم النوع ينطبق على مفهوم الإنسان وعلى مفهوم البقر ومفهوم البياض و... فمفهوم النوع كلي[1].

١ـ٢ـ٢: المعقولات الثانوية الفلسفية: يوجد نوع ثالث من المعقولات والمفاهيم الكلية ليست من نوع المعقولات الأوّلية التي تعكس صور الأشياء الواقعية وترد المرتبة العقلية مروراً بالمرتبة الحسية والخيالية، ولا من نوع المعقولات الثانوية المنطقية التي تحكي فقط حالات الطبيعة حين تواجدها في الذهن ولا علاقة لها بالخارج بل تشكل نوع مفاهيم كلية تحكي وتعكس مواصفات تتصف بها

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد المقصد الأول المسألة السادسة والثلاثون: ٤٢.

الطبيعة حال تواجدها في الخارج، فإنّها وإن كانت لا تحل العقل مروراً بالمرتبة الحسية والخيالية كما هو شأن المعقولات الأوّلية لكن ظرف صدقها الخارج مثلها مثل المعقولات الأوّلية، لكن تختلف عنها في أنّ الذهن يدركها بعد فعّالية ذهنية ومقايسة الأشياء بعضها إلى بعض، بخلاف الأولى فإنّ الذهن يدركها فوراً بعد إدراكه بالحاسة الباطنية أو الظاهرية عدة أشخاص خارجية. مثلاً: إدراكه لمفهوم العلة ولمفهوم المعلول، فإنّه ينتزعهما بعد قياسه بين شيئين يتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر، وتأمله في هذه العلاقة المتحققة بينهما، فمفهوم العلة: «ما يتوقف في وجوده عليه غيره»، ومفهوم المعلول: «ما يتوقف في وجوده على غيره»، فإذا قسنا وجود النار إلى الحرارة المتوقفة في وجودها على وجود النار، فننتزع مفهوم العلة ونحمله على النار: «النار علة للحرارة»، وننتزع مفهوم المعلول ونحمله على الحرارة: «الحرارة معلولة للنار».

وبدون هذه الفعالية الذهنية (المقايسة وعملية الانتزاع) لا مجال لظهور هذه المفاهيم في سطح الذهن، فإنّنا لو رأينا مليون مصداق من النار ومليون مصداق من الحرارة ولم نقم بمقايسة بينهم ولم نلحظ التوقف المتحقق بينهم، لم نحصل أبداً على مفهومي العلة

والمعلـول[1]. والحاصـل: أنّ هذه المفاهيم الكلية والمعقولات الثانوية الفلسـفية وإن كانـت ناتجة من أثر تحليل الذهن ولم تأخذ مستقيماً من الخارج، فإنّها تصدق وتنطبق على الأشياء الخارجية.

٢ـ حيثية الاشتراك بين المفهومين:

يشترك هذان المفهومان (الثانوية المنطقية والثانوية الفلسفية) في خصوصـية أنّ الذهـن يـنالها عبر فعّالية ونشاط خاصين (مفاهيم تحليلـية)، وبالـتالي: ليست مأخوذة مستقيماً من الخارج، مع وجود فـارق في الـبين مـؤداه أنّ المفاهـيم المنطقـية تحكـي شـؤون الواقعية الذهنـية والمفاهـيم الفلسـفية تحكـي شـؤون الواقعية الخارجية. فإنّ مفهـوم الموجوديـة، الضـرورة، الامتـناع، الإمكـان ومـا شـابه ذلك مفاهيم ثانوية فلسفية تحكي مواصفات للواقعية الخارجية؛ بمعنى: أنّ الواقعـية الخارجـية تتصـف بعـنوان الموجوديـة وبالضـرورة وبـاقي الأوصـاف. فإنّـنا إذا قلـنا: هـذا الشيء ضروري أو الواقعية «س» ضرورية، فإنّنا نريد أنّ الشيء الخارجي أو الواقعية الخارجية متصفة

---

(١) أصول الفلسفة ٢: ٤.

بالضرورة. وإنّ مفهوم القضية، الموضوع، المحمول، القياس، النوعية الجنسية ... هي مفاهيم منطقية تحكي شؤون الواقعية الذهنية بمعنى: أنّ الواقعية في الذهن تتصف بعنوان القضية والموضوع وباقي المفاهيم. ومن الواضح: أنّ هذه الأوصاف لا يمكن الإشارة إليها لا بالحس ولا بالعقل، نعم إنّها تقبل الإشارة التبعية؛ بمعنى: أنّ العقل يشير إليها إشارة عقلية تبعاً للإشارة إلى الواقعية المتصفة بها.

٣ ـ الفرق بين المعقولات:

نشير فيما يلي إلى حيثيات الامتياز بين المعقولات:

٣ـ١: المعقولات الأوّلية مسبوقة بالإدراك الحسي والخيالي فإنّ لكل معقول أوّلي صورة حسية وخيالية (يختص هذا بالواقعيات المادية)، بخلاف المعقولات الثانوية التي ينالها الذهن بفعالية على مستوى المرتبة العقلية؛ فإنّ العلية كمعقول ثانوي فلسفي والكلية كمعقول ثانوي منطقي لم يصلا المرتبة العقلية عبر الإدراك الحسي والخيالي، بل حصل عليهما الذهن بنشاط وتحليل محض.

٣ـ٢: المعقولات الأوّلية (المفاهيم الماهوية) تحكي ماهيات الأشياء وتشخص حدودها الوجودية، بخلاف المفاهيم الثانوية بصفتها لا تقع في «جواب ما هو ؟».

٣ـ٣: المفاهيم الثانوية لا ينالها الذهن إلاّ بفعّالية وتحليل ذهني خاصين، وتحكي عن نحو وجود الأشياء؛ فإنّ مفهوم العلة الذي يحمل على النار لا يعكس ماهية النار بل يحكي عن العلقة الواقعية التي توجد بينها وبين الحرارة، والمتمثلة في رابطة التأثير والتأثر.

٤ ـ مقولات كانت:

قد اتضح أنّ المفاهيم الثانوية تشكل أساس المعرفة الإنسانية، بحيث لو لم يكن هناك مفاهيم منطقية ومفاهيم فلسفية لما كانت هناك معرفة في الأصل، والسر الذي جعل علماء الغرب لا زالوا يتخبطون في إشكاليات معرفية أساسية إلى الآن هو عدم وصولهم إلى هذا النوع من المفاهيم. ومن رفض من علماء الغرب أن تكون المعقولات الأوّلية أساس المعرفة الوحيد الفيلسوف الألماني كانت، وقد طرح ١٢ معقولات أولية (مفاهيم ماهوية) وبجنبها

مفاهيم استعلائية تشبه المفاهيم الثانوية بقسميها المطروحة في الفلسفة الإسلامية.

٥ ـ الفروق بين مقولات كانت ومقولات ارسطو:

٥ـ١: المكان والزمان مفهومان ثانويان عند كانت، وهما مفهومان ماهويان عند الفلاسفة الإسلاميين.

٥ـ٢: المفاهيم الثانوية بقسميهما ذهنيان عند كانت، حيث يرى أنّ للمفهومين قبلية فطرية بمعنى: أنّ المفهومين موجودان مع وجود الذهن البشري، وبعبارة أخرى: أنّهما مفهومان ما قبل التجربة، فيما يرى الفلاسفة الإسلاميين أنّ المفاهيم الذهنية تساوق المفاهيم المنطقية، وأمّا المفاهيم الفلسفية فهي مفاهيم خارجية (طبعاً بما هي هي مفاهيم ذهنية، لكن منشأ انتزاعها خارجي).

٥ـ٣: المفاهيم الثانوية عند كانت مفاهيم فطرية؛ بمعنى: أنّها مفاهيم قبل التجربة موجود مع وجود الذهن البشري، ونحصل على المعرفة بالتحام هذه المفاهيم مع المعقولات الأولى حين ورودها الذهن، فيما ترى الفلسفة الإسلامية أنّ الذهن بدواً يكون خالياً عن كل معرفة حصولية، ثم بعملية تحليلية انتزاعية ينشأ أنواع

المفاهيم الثانوية تحكي أوصاف الواقعيات الخارجية إن كانت فلسفية أو الواقعيات الذهنية إن كانت منطقية. فالمفاهيم الثانوية في الرؤية الكانتية تختلف اختلافاً أساسياً عن المفاهيم الثانوية في الفلسفة الإسلامية، حيث تشكل لدى كانت قوالب ذهنية قبلية ينصهر فيها المعطى الخارجي في مرتبة الفاهمة لتشكيل المعرفة، فيما ترى الفلسفة الإسلامية أنّ الذهن يصنع بنشاط خاص تلك المفاهيم اتكاءً على المعطى الخارجي، وتتمثل وظيفتها في كشف خصوصيات الواقعيات الخارجية (منشأ انتزاعها).

٦ ـ إشكالية المعرفة والمعقولات الثانوية[١]:

من الأمور التي لا يمكن التردد فيها أنّنا نمتلك آلاف المفاهيم والمعاني على مستوى الفاهمة (الذهن)، ولا تشكل هذه المعاني انعكاساً للواقعيات الخارجية؛ فإنّ مفهوم الضرورة ليس ظاهرة خارجية متواجدة بجنب الشجرة والبقرة وما شابه ذلك، وكذلك مفهوم الإمكان فإنّه ليس حقيقة خارجية مستقلة كجميع الواقعيات

---

(١) شرح المبسوط للمنظومة ٢: ٧١، و٣: ٣٦٤.

وبمعنى اصطلاحي: ليست هذه المعاني من قبيل المفاهيم الماهوية. من هنا نعلم ضعف النظرية المادية في المعرفة حيث تتخيل أنّ المعرفة مجرد انعكاس ساذج للواقعية الخارجية على المادة الرمادية (المخ)، مما جعل الفيلسوف كانت يجنح إلى المثالية مفككاً بين الذهني (الشيء لنا) والخارجي (الشيء في نفسه)[١]، وجعل الفيلسوف هيجل يوحد بين الخارجي والذهني معطياً الأصالة للذهن؛ بمعنى: أنّ هيجل يرى أنّ الخارج يعمل كما يعمل الذهن فكل ما يجري في الذهن يجري مثله في الخارج. ويمكننا مناقشة ـ بقليل من التأمل ـ ما تبناه الفيلسوفان الكبيران؛ وذلك أنّ ما تبناه كانت يفضي إلى مسألة في غاية الخطورة وهي إفراغ العلم عن محتواه أو مضمونه الأساسي وهو الكاشفية عن الواقع، بمعنى: أنّ حقيقة العلم تكمن في كشفه للواقع الخارجي، والتفكيك الذي يعزل بين الشيء عندنا (المعلوم بالذات) وبين الشي في نفسه (المعلوم بالعرض) يسقطنا في وحل المثالية المفرطة. وأمّا ما تبناه هيجل فضعيف جداً؛ فإنّ الذهن يدرك الشيء المتحرك ثابتاً في حين أنّه

(١) التمهيدات كانت: ١٨.

متحرك في الخارج، وأنّه يمارس عملية التدليل القياسي في حين أنّه لا أثر ولا عين لهذه العملية في الخارج (بل لا يمكن أن تقع في الخارج). وتسقط نظرية هيجل بالإضافة إلى هذا في شباك إشكالية أخرى نترجمها في سؤال مفاده:كيف نصحح أخطاء الذهن البشري؟ باعتبار أنّ الواقع الخارجي لا يعرف معنى للخطأ بل لا معنى للخطأ في هذه المرتبة، فإذا كان الذهن هو الخارج الذي لا يتصور فيه الخطأ فكيف نوّجه خطأ المعرفة؟ ونسأل ثانياً: كيف نكشف الخارج من مفاهيم ذهنية لا مصداق لها في الواقع؛ فإنّنا إذا شكلنا قياساً من صغرى وكبرى يفضي بنا إلى كشف واقعية جديدة، فكيف تمّ هذا الأمر، وما هي علته؟ أي: ما هو سرّ الانتقال من مفاهيم ذهنية محضة إلى واقع خارجي تمثله المفاهيم الأوّلية.

وهذه الإشكالية هي التي دفعت الفيلسوف هيوم إلى تبني نظرية أصالة الحس في المعرفة التي يمكن صياغتها كالتالي: إنّ كل مفهوم ذهني لا يمتلك مصداقاً خارجياً فهو محض اختراع ذهني يجب أن يوضع في سلة الموهومات. ومن تصدى لهذه الإشكالية المعرفية العويصة الشهيد المطهري ﵀ فقد حلها بطريقة جديدة، ونحن ننقل نفس تحليل الإشكالية كما جاء في شرحه المبسوط على المنظومة:

كونها حالات ذهنية أنّه ليست إذا حلت الذهن (المعقولات الأوّلية) تتغيّر بل نحو وجودها يختلف ويزداد اتساعاً، وهو الوجود الكلي. ومن ذلك على سبيل المثال: أنّ الإنسان الخارجي له وجود مادي يمثل نفس ماهية الإنسان، ونفس هذه الماهية (الإنسان) إذا حلت الذهن لها وجود آخر هو الوجود الحسي له سعة وجودية أكثر، ثمّ بعد ذلك ترد الخيال فيزداد وجودها سعة أكثر من ذي قبل، ثم ترد في النهاية مرتبة العقل فتكون أوسع وجوداً من السابق، فنفس الماهية (الإنسان) ازدادت سعة وجودية، ولا تعني الكلية إلاّ نفس هذه السعة الوجودية.

فإننّا في واقع الأمر إذا لحظنا الإنسان في الذهن بوصف الكلية فإنّ هذا الوصف يوسّع زاوية نظرتنا إلى الإنسان فقط وليس بمعنى: أنّ وصف الكلية عبارة عن عنصر مستقل بجنب الإنسان تحصل بامتزاجهما واختلاطهما المعرفة الإنسانية. فإنّه لا يمكن أن تحصل المعرفة من تركيب شيء خارجي مع شيء ذهني لا صلة له أصلاً مع الخارج، بل نفس ما ورد من الخارج يوجد في الذهن بوجود أوسع وأعلى، فوظيفة الذهن تتمثل في ملاحظة هذه

الماهـية بـلحاظ أوسـع. والذهـن يمثل مرتبة عالية للنفس (الروح) ومرتـبة الـنفس أو الروح أعلى من مرتبة المادة، وكل ما هو موجود في عـالم المادة موجود في مرتبة النفس بنحو أوسع وأعلى، وإذا رأى الذهن ذلك في عالم العقل يراه هو هو لا يرى شيئاً آخر بجواره، بل هـو نفسـه بشـكل أوسـع، فالكلية التي يتصف بها مفهوم الإنسان توسّع زاوية نظرنا إلى هذه الأشياء.

والمعقولات الثانوية المنطقية كلها من هذا القبيل، حيث إنّها تؤثـر في كيفـية لحاظنا للأشياء، وتبدل نحو لحاظنا بالنسبة إلى الأمور العينـية والخارجـية، فأوّل ما نلحظ الأشياء نلحظها في مرتبة الحس، ولا نسـتطيع في هـذه المرتبة أن نشكل صغرى أو كبرى القياس، أو تعريفاً، أو جنساً وفصلاً ونوعاً، إذ لا يمكن أن نحصل على أي معنى من هذه المعاني في تلك المرتبة، ولكننا نراها نفسها في مرتبة العقل بـرؤية أوسـع، وعـلى هـذا المسـتوى نحصل على المعرفة. وقد توهم كانـت أنّ «الكلـية» أو «الجزئـية» عنصران فطريان موجودان قبل اتصال الذهن بالخارج، وليس الأمر كذلك فإنّه لو لم ترد المعقولات الأوّلـية الذهـن لـما كـان عـندنا «الكلـية» و«الجزئـية»، فوصـف

«الكلية» في الأصل عبارة عن سعة وجودية لنفس هذه المعقولات الأوّلية، فهو (الوصف) ليس إلاّ المحسوسات الأوّلية اتسعت وجوداً في الرتبة العقلية، وهذه السعة الوجودية هي نفس الكلية ليس شيئاً آخر. فإذن: إنّ سائر المعقولات الثانوية المنطقية ترجع إلى نحو وجود المعقولات الأوّلية في الذهن، وليست معقولات أخرى في عرض المعقولات الأوّلية تنضاف إليها في الذهن، وبعبارة أخرى: إنّ نفس هذه الماهيات أو المعقولات الأوّلية بصفتها متواجدة في ظرف الذهن اكتسبت سلسلة صفات وخصائص تدعى: المعقولات الثانوية المنطقية تتحقق المعرفة بانضمامها إلى المعقولات الأوّلية.

«ونختلف عن الفيلسوف كانت في أنّنا لا نقول بالمفاهيم القبلية، بل نعتقد بأنّه إذا لم تكن هذه المعقولات الأوّلية فلم تكن المعقولات الثانوية؛ بل هي التي جعلت الذهن يقدر على صنع هذا النوع من المفاهيم (الثانوية)، ومن هنا نخلص من المأزق [المأزق المعرفي الذي وقع فيه كانت وهيوم] وإلاّ في ما تكمن القيمة المعرفية لهذه المفاهيم القبلية سواء وجد العالم في الخارج أم لا يوجد. والذي نقوله نحن: إنّ ماهية واحدة تعرضها أحكام حين تتحقق في الخارج وتعرضها أحكام أخرى حين تتحقق في الذهن، ولهذا الوجود

الـذهني وضـع آخـر وأحكام أخرى تخصه، وهي أحكام نفس الماهية الخارجـية في ظرف الذهن يتم بواسطتها الارتباط بالواقع الخارجي، فالكلـية مـثلاً وإن كانـت مـتواجدة في ظـرف الـذهن لا يسعها أن تغادره لكنها مبيِّنة حالة الشيء الخارجي، فإذا قلنا: «كل نار تحرق» فتعميمـنا هذا يمثل حالة ذهنية ليست موجودة في الخارج، وفي نفس الـوقت تشير إلى أنّ الفرد ـ المتصف بعنوان النار ـ يحرق، فالعنوان الـذي عرضه العموم عنوان موجود في الخارج، فـ«كل» لا يمكن أنّ توجد في الخارج لكنها تشير إلى شيء خاص خارجي»[1].

٧ ـ تعاريف ونقدها:

يقـول الحكـيم السبزواري ﷺ في منظومته مشيراً إلى تعاريف المعقولات الثلاثة:

إن كـان الاتصـال كالعـروض في	عقلـك فالمعقـول بالثاني صـفي
بما عروضـه بعقلـنا ارتسـم	في العـين أو فـيه اتصـافه رسـم
فالمنطقـي الأوّل كالمعـرف	ثانـيهما مصـطلح للفلسـفي

---

(١) مرتضى المطهري، شرح مبسوط المنظومة ٢: ٨٤، و٣: ٣٠٦.

وحاصل ما جاء في شرحه ﷺ لهذه الأبيات: لنفرض عندنا موضوع ومحمول، والمحمول ثابت لهذا الموضوع، فهنا لنا حالتان: ١ـ عروض المحمول على الموضوع، ٢ـ اتصاف الموضوع بالمحمول فنأتي بعد ذلك لنفكك بين المحمول بوصفه عارضاً على الموضوع وبين الموضوع بوصفه متصفاً بالمحمول، ثم نقول: لا يخلو صدق المحمول على الموضوع من ثلاث حالات:

ألف: عروض المحمول على الموضوع واتصاف الموضوع بالمحمول يقعان في الخارج، فحينئذٍ لسنا في صدد المعقول الثانوي (الفلسفي أو المنطقي)، بل نحن في صدد المعقول الأوّلي، فإذا قلنا مثلاً: «علي وليد الكعبة» فالولادة في الكعبة تعرض الموضوع (علي) في الخارج ويتصف بها أيضاً في الخارج لا في الذهن.

ب: عروض المحمول على الموضوع واتصاف الموضوع بالمحمول يقعان في الذهن، فحينئذٍ لسنا في صدد المعقول الثانوي الفلسفي ولا في صدد المعقول الأوّلي، بل نحن في صدد المعقول الثانوي المنطقي، فإذا قلنا «الإنسان نوع» فإنّ النوعية بوصفها حقيقة ذهنية تعرض مفهوم الإنسان (أي: الإنسان في رتبة الذهن) لا الإنسان الخارجي.

ج: عروض المحمول على الموضوع في الذهن واتصاف الموضوع بالمحمول في الخارج، وهذه الخاصية يتصف بها المعقول الثانوي الفلسفي فقط، فإذا قلنا: «الإنسان ممكن» فإنّ الإمكان يعرض الموضوع في الذهن ويتصف الموضوع به (واقعية الإنسان) في الخارج[1].

٨ ـ النقض على هذا التحليل:

ويمكننا مناقشة هذا التحليل بقولنا: هل التفكيك بين العروض والاتصاف ممكن في ذاته ؟ بمعنى: إذا كان عندنا موضوع ومحمول من قبيل: «علي إمام»، فبين علي وإمام توجد علاقة إذا قسناها إلى «علي» تسمى: اتصاف، وإذا قسناها إلى «إمام» تسمى: عروض، فهما ليسا شيئين في الواقع حتى نأتي ونفكك بينهما ونقول: الاتصاف في الخارج والعروض في الذهن. نعم: إذا كان الأمر مجرد اصطلاح فلا مشاحة في الاصطلاح كما صرّح بذلك نفس الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار[2].

---

(١) المنظومة، باب : العروض، تعريف المعقول الثاني: ٣٩.

(٢) شرح المنظومة، باب: العروض، تعريف المعقول الثاني: ٣٩.

٩ ـ المفاهيم الاعتبارية (الأخلاقية والحقوقية)[1]:

١٠ـ١: اصطلاحات المفاهيم الاعتبارية: يوجد لكلمة «اعتبار» عدة معاني يحسن بنا التوجه إليها تجنباً للبس والاشتباه:

١٠ـ١ـ١: الاعتباري في مقابل الحقيقي، والمقصود من الحقيقة المعقولات الأوّلية، أي: الماهيات التي لها وجود خارجي وآثار خارجية، وإذا وجدت بوجود ذهني تفقد تلك الآثار. والاعتباري بهذا المعنى نوع مفاهيم لا تحقق خارجي لها مثل تحقق الماهيات والطبائع، من قبيل: الوحدة، العلية والمعلولية، الوجوب والإمكان «حقيقة الوجود» التي تمثل عين الوجود الخارجي، و«مفهوم العدم» و«المستحيلات الذاتية»، والمفاهيم المنطقية بأسرها. وبعبارة فنية: كل مفهوم ليس له ما بإزاء خارجي وإن كان له منشأ انتزاع واقعي. فالمفاهيم الاعتبارية هي: أ ـ مفاهيم تمثل عين الواقعية الخارجية، ب ـ مفاهيم تمثل عين اللاواقعية، ج ـ مفاهيم تمثل عين الواقعية الذهنية.

---

(١) القضية الأخلاقية أو الحقوقية محمولاتها من قبيل: يجب لا يجب وموضوعاتها من قبيل: العدل والظلم، الأمانة والخيانة...

١٠ـ١ـ٢: الاعتباري في مقابل الأصيل المستعمل في باب أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فمن يتبنى أصالة الوجود يقول: الماهية اعتبارية والوجود أصيل، ومن يتبنى أصالة الماهية يقول: الوجود اعتباري والماهية أصيلة، والمراد بالأصالة هنا هو التحقق بالذات (الحقيقة) والاعتباري التحقق بالعرض (بالمجاز).

١٠ـ١ـ٣: الاعتباري بمعنى الجعلي أو الوضعي من قبيل المفاهيم الاجتماعية والحقوقية والسياسية، وهي مفاهيم تابعة لجعل الإنسان يضعها وفق متطلباته الحياتية والمعيشية.

١٠ـ٢: المفاهيم الأخلاقية والحقوقية[١]:

يمكننا دراسة القضايا الأخلاقية والحقوقية من عدة زوايا، وما يهمنا فيما يتعلق بنظرية المعرفة هو السؤال التالي: هل هذه القضايا الأخلاقية والحقوقية من إبداعات الذهن وليست لها علاقة بالواقع مطلقاً؟ أو لها علاقة مع الواقع وتنتزع منه؟ والبحث الثاني:

---

(١) كل قضية أخلاقية متشكلة من موضوع من قبيل : يجب، لا يجب، واجب ممنوع... ومن محمول من قبيل : الظلم والعدل، الامانة والخيانة...

هـل القضـايا الأخلاقـية والحقوقـية قضـايا أخـبارية تقـبل الصدق والكـذب والصحة والخطأ ؟ أو هي من قبيل الاعتباريات الإنشائية؟ وبالـتالي: لا معـنى للصـدق والكذب في دائرتها؟ وإذا كان يتصور فـيها الصـدق والكذب، فما هو ملاك صدقها وكذبها ؟ وبأي معيار يشخص خطأها وحقيقتها؟

ونتـناول هـنا البحـث الأوّل ونؤخر البحث الثاني إلى فصل «قـيمة المعـرفة»، وغـير خفـي: أنّ المفاهـيم الـتي تشـكل مفردات القضـية الأخلاقـية أو الحقوقية ليست من نوع المفاهيم الأوّلية التي لهـا ما بإزاء عيني وخارجي، فهي اعتبارية بأحد المعاني السابقة، ولا يعـنى هـذا أنّهـا لا علاقة لها بالحقائق الخارجية وغريبة عنها مطلقاً. ومفاد القضية الأخلاقية أو الحقوقية هو بيان رابطة العلية والمعلولية المـتحققة بين الفعل الاختياري والهدف الأخلاقي أو الحقوقي، فكما توجـد بـين العلـة والمعلـول «ضرورة بالقياس»[1]، وفرض ضرورة

---

(١) هـذه واحـدة مـن النظريات المطروحة الآن في الحوزة العلمية في قم المقدسة لتفسـير ((مـا يجـب ومـا لا يجـب الأخلاقيين))، وتوجد نظريات أخرى في ⇦

المعلـول مسـتلزم لفـرض ضـرورة العلـة، كذلـك يوجد بين أفعال الإنسـان الاختـيارية (موضـوع الأخلاق) وبين النتائج المترتبة عليها ضـرورة بالقـياس[1]؛ عـلى اعتـبار أنّ نـتائج الأفعـال الاختـيارية معلـولات للأفعـال الاختـيارية، والفعل الاختياري يتصف قياساً إلى نـتائجه بالضـرورة بالقـياس. ومقولـتا «يجب» و«لا يجب» تعبيران عـن هـذه الضـرورة بالقـياس[2]؛ فإنّـا إذا أردنـا أن نحقـق شيئاً ما كتحضـير المـاء مثلاً المركب من الأكسجين والهيدروجين، فيجب أن نوفـر العنصـرين المذكورين حتى يتحقق الماء، فلفظة «يجب» تعبير عـن تلـك الضـرورة (الضـرورة بالقياس)، أو المريض بالمرض س يقول لـه الطبيب: يجب أن تتناول الدواء ص حتى تشفى من المرض س، فلفظة «يجب» إشارة إلى الضرورة بالقياس.

⇨

مقابلها، والنظرية هي للشيخ مصباح اليزدي (حفظه الله). (المعرّب)

(١) للبحث أكثر عن المفاهيم المنطقية والفلسفية راجع : شرح المنظومة المبسوط ج٢ وج٣، تعليم الفلسفة ١، اصول الفلسفة ٢: ٤.

(٢) شرح المنظومة المبسوط ٢: ١٠١.

ونفس التحليل يصدق على القضايا الأخلاقية؛ فإذا قلنا مثلاً: «يجب أن تصدق في كلامك» فمعنى هذا في واقع الأمر: أنّنا نريد أن نبيّن العلاقة الموجودة بين هذا الفعل والهدف الأخلاقي (الكمال النهائي، السعادة الأبدية، أو...)، ومن هنا: إذا سألنا المربّي الأخلاقي: لماذا يجب أن نصدق ؟ فسوف يجيبنا بكلام يناسب المعيار الذي تبناه في فلسفة الأخلاق. فبناءاً على هذا: إنّ مفهوم «الوجوب» المستخدم في الحقل الأخلاقي والحقوقي ينتمي إلى فصيلة المفاهيم الثانوية الفلسفية باعتباره يحكي عن الضرورة بالقياس المتحققة بين الفعل (العلة) والهدف الأخلاقي أو الحقوقي (المعلول)، والعلية والضرورة بالقياس من المعقولات الثانوية الفلسفية[1].

والسؤال الذي يفرض نفسه على الذهن: ما هو الفارق بين الوجوب المثار في المسائل الطبيعية والرياضية وبين الوجوب المثار في المسائل الأخلاقية والحقوقية؟ الجواب: الفارق بين الوجوبين يكمن في القيود الخاصة، ففي المفاهيم الطبيعية والرياضية نلاحظ فقط

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة للشيخ اليزدي: ٣٩٢.

هـذه الضرورة (الضرورة بالقياس)، ولا نراعي قيداً خاصاً، فقولنا: يجـب توفـير عنصري الأكسجين والهيدروجين لتحقيق الماء إشارة إلى أنّ هذيـن العنصـرين ضـروريان لتحضير الماء. وأمّا «الوجوب» في الحقـل الأخلاقـي أو الحقوقـي فيتحـلى بقـيد خـاص وهـو: تلـك الضرورة المعتبرة بين فعل الإنسان الاختياري ونتيجته، وإتيان القيد في الأخـلاق أو الحقـوق لا يغـيّر معـنى الوجـوب. فمفهوم «يجب» الأخلاقـي والحقوقـي يحمـل نفـس معنى «يجب» المتحقق بين العلة ومعلولهـا (الضـرورة بالقـياس)، ويكمـن الفـارق بيـنهما في أنّ الضـرورة الأخلاقـية تتصـور بين عمل الإنسان الاختياري ونتيجته أي: أنّ الضـرورة في الحقل الأخلاقي مقيدة بالفعل الإنساني فقط وفي الفلسفة تتصور بين ظاهرتين طبيعيتين أو تكوينيتين مطلقاً.

مـن هذا التحليل يتضح خطأ النظرية التي تدعي أنّ المفاهيم الأخلاقـية والحقوقـية جعلـت على أساس رغبة ومتطلبات الفرد أو الجماعـة، وليسـت هـناك أي علاقـة بـين الحقـائق العينـية ومـيول الأشـخاص أو الجماعـات، ولا تقـبل أي تحلـيل عقلاني ولا تخضع لعملـية الاسـتدلال. والحاصل: «أنّ هذه المفاهيم وإن كانت مفاهيم

اعتبارية جعلية، لكنها تعكس العلاقات العينية والحقيقية بين فعل الإنسان والنتائج المترتبة عليها»[1].

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشر، الفصل العاشر ٢٥٦، تعليم الفلسفة د ١: ١٧٩، ٢٢٧، تعليقة على نهاية الحكمة: ٣٩٠ ـ ٣٩٣.

أصالة الحس

نظرية: الوضعية المنطقية

١ ـ المدرسة الوضعية:

يعد العالم الفرنسي «آجست كنت» أوّل من طرح فكرة الوضعية، وتتمثل الفكرة في أنّ الشيء الوحيد الذي نعتقده هو الشيء المحصل (الوضعي) والملموس بحيث يقبل الإشارة الحسية وبالتالي: إنّ المعرفة عند كنت تتمحور فقط حول المعطيات الحسية. وهذا الاتجاه يقع في مقابل كل ما هو معنوي مفهومي أو انتزاعي فحتى المفاهيم الكلية والانتزاعية التجريبية التي ليست ناشئة من المعطى الحسي المباشر مفاهيم غير علمية، بل هي ماورائية فارغة لا معنى لها.

ويرى آجست كنت أنّ البشرية مرت بثلاث مراحل في طورها الفكري، نعرضها في ما يلي:

١ـ١: المرحلة الإلهية: كانت البشرية ترجع حوادث الكون إلى علل وأسباب ماورائية، وتوجهها توجيهاً غيبياً.

١ـ٢: المرحلة الفلسفية: وبعد حقبة من الزمن ظهرت على سطح الكون ظواهر طبيعية لا تقبل التفسير الماورائي، من قبيل:

السيل، الزلزال، وما شابه ذلك، وتعد ضربة قوية لبرهان النظم، مما جعل البشرية تعدل من التفسير الماورائي إلى التفسير الفلسفي حيث حاولت لمس العلل في الجواهر غير المرئية وفي طبيعية الأشياء.

١ـ٣: المرحلة العلمية: في هذه المرحلة غيرت البشرية ماهية السؤال؛ أي: في عوض أنّ تسأل عن لما الظاهرة ؟ سألت عن كيفية ظهور الظاهرة وعن العلاقات التي تربطها مع باقي الظواهر الأخرى، وهذه هي المرحلة الوضعية صاحبة المقولة المعروفة: « كلما اقترب العلم أكثر تأخر الله أكثر»[1].

وتنكر هذه المدرسة التصورات الكلية والقوة المدركة (العقل) لهذه المفاهيم مطلقاً، حيث أنّها ترى أن التجربة الحسية تمثل المنبع الوحيد للمعرفة، ولا تؤمن بالتجربة الباطنية (العلم الحضوري) ولا أقل لا يصدق عليها بأنّها علم؛ على اعتبار أنّ العلم عندها ينطبق فقط على الأمور التي تقبل الإثبات الحسي للآخرين وما عدا هذا فكله عبارة عن علم كاذب.

---

(١) النظريات الفلسفية للفيزيائيين المعاصرين: ٣٨.

٢ - نقد المدرسة الوضعية:

قد تبيّن من خلال التحليلات السابقة أنّ المدرسة الوضعية تمثل أصالة الحس المفرطة، و تعد أحط نظرية فكرية ظهرت في طول تاريخ البشرية، ويرد عليها عدة انتقادات نعرض لبعضها:

٢ـ١: لا يبقى على ضوء هذه النظرية أساس للمعرفة؛ على اعتبار أنّنا إذا اختزلنا أصل المعرفة في المعطيات الحسية، ونفينا العلم الحضوري والبديهيات المبنية على العلم الحضوري، فلا يمكن التدليل على أية مسألة نظرية تدليلاً عقلانياً، إذ لا يمكن قبول مسألة نظرية ما لم تبتن على قضايا بديهية. ومن الواضح: إنّه إذا نفينا «مبدأ الهوهوية» و«مبدأ امتناع التناقض«، فلا يتيسّر اليقين بأية مسألة علمية أخرى؛ فإنّ المعرفة الحقيق٤ية هي المعرفة التي تبتني على البديهيات، لا كما تدعيه النظرية الوضعية القائلة بأنّ المعرفة الحقيقية هي ما تقع مورداً لقبول الآخرين حيث يمكنهم إثباتها بالتجربة الحسية. وسوف نشير في ما يأتي إلى أنّه لا يتيسر لنا إثبات العالم الخارجي مع إنكار البديهيات.

٢ـ٢: المعطيات الحسية الساذجة وإن كانت لا تخطأ لكنّ القوة الوهمية تحكم على الواقع الخارجي مرتكزة على تلك

المعطيات حكماً جائراً كحكمها بانكسار العصا داخل الماء، والحكم على النجمة بأنّها صغيرة و...، ولولا القوة العقلية لما استطاع الإنسان كشف الحق في هذه الموارد (وما أكثرها في العالم) بمجرد ارتكازه على الحواس.

٢ـ٣: تعد المفاهيم العقلية والفلسفية لدى النظرية الوضعية مفاهيم فارغة لا محتوى لها، وهذا الإدعاء جزافي وباطل؛ لأنّه لو كان الأمر كما تدعي النظرية الوضعية لما كان هناك فارق بين هذه المفاهيم والألفاظ المهملة ونفيها وإثباتها سواء؛ فثمة فرق أساسي بين قولنا: «النار علة الحرارة» وعكس هذه القضية: «الحرارة علة النار» حتى لدى النظرية الوضعية، وإذا صدّقت بهذا فقد صدّقت بمفهوم العلية في الرتبة السابقة (للقاعدة: التصديق فرع التصور).

٢ـ٤: لا يبقى مجال لأي قانونٍ علمي على ضوء هذه النظرية؛ على اعتبار أنّ القضايا العلمية قضايا كلية وضرورية، والحس لا يثبت الكلية والضرورة.

٢ـ٥: القيمة المعرفية للتجربة الحسية تنحصر فقط في المورد الذي تمت فيه التجربة، وأمّا باقي الموارد فلا يمكن تسرية الحكم

إلـيها، وبـيان آخـر: أنّ التعمـيم عـلى الموارد الأخرى غير العينية المجـربة يسـتدعي آلـية أخـرى غـير نفـس الـتجربة؛ على اعتبار أنّ القـانون العـلمي لا يتحقق ولو بمليون عينية مجربة، وهذا ما يفصل الـتجربة عـن الاسـتقراء السـاذج؛ فـإنّ التجربة تتمثل في استقراء معلـل، وهـذا التعلـيل هو الذي يصحح التعميم حتى نحصل على القانون الكلي، ولا يتمّ هذا إلاّ بإعانة من العقل. ومضافاً إلى ذلك: لـيس مـن حـق الوضـعية التكـلم في الأمـور الخارجـة عـن حقـل الـتجربة؛ باعتبار أنّ التجربة تتناول فقط ما يقع تحت الحس وما هو خارج الحس كالله تعالى والنفس لا يحق لها الإفتاء فيه بل يجب عليها أن تسكت ولا تقول شيئاً.

٢ـ٦: المـأزق المهـم الـذي سـدّ الطريق في وجه الوضعية هو مسـائل الرياضـيات؛ باعتـبارها تشـكل مسائل عقلية محضة لا مجال فـيها للـتجربة، وبالتالي: إنّها وفق معيارها مسائل فاقدة لأي معنى وخاويـة مـن كل محتوى. فنسأل أصحاب هذه المدرسة: هل تعتقدون بـأنّ قضـايا الرياضـيات قضـايا لا معـنى ولا قـيمة معرفية لها ؟ هل تعـتقدون بـأنّ قضـايا الرياضـيات لا تعكس أية ظاهرة واقعية؟ هل

المباحث التي تطرح حول اللانهاية لا معنى لها ؟ هل البحث عن محيط هندسي ذي مائة ضلع لا معنى له بمجرد كونه لا ينال بالحواس؟ وقد انتبه بعضهم إلى هذه الإشكالية، مما جعلته يرجع مسائل الرياضيات إلى المنطق غافلاً أنّ مسائل المنطق تعالج صور ذهنية (المفاهيم) ولا صلة لها بالخارج، في حين أنّ الرياضيات (وإن كانت مسائل لا تنالها يد التجربة) مسائل حقل تطبيقها وتجليها هو العالم الخارجي[1].

٣ ـ الوضعية المنطقية وفلسفة تحليل اللّغة:

ظهرت مدرسة أخرى في العشرية الثالثة من القرن العشرين (١٩٣٠م) تبنت نفس متبنيات مدرسة آجست كنت، نشطت بالخصوص في أمريكا وانجلترا[2]، تدعى بالوضعية المنطقية وتعتبر مولود طبيعي للتجربية الذي يعتبر الفيلسوف دافيد هيوم مؤسسها الأصلي، وتمثل عبارة هيوم: «ترجع العلوم كلها إلى المعطيات

---

(١) تعليم الفلسفة ١: ١٨٩ ـ ١٩٢.

(٢) هناك فروق بين المدرستين ستتضح فيما بعد.

الحسية، وما يمكن لنا معرفته من الواقعيات هي المحسوسات المتمثلة في المعطى الحسي...»[(١)] الأصل الذي تبتنى عليها التجريبية والعبارة كما تلاحظ تمثل أوج التجريبية والأرضية التي بني عليها الفكر الوضعي بكل أشكاله، يقول صاحب كتاب «العلم والدين»: «المنطقية الوضعية هي إحياء لأصالة التجربة المفرطة مع اهتمام بالمنطق الصوري »[(٢)]. وأوّل ما تشكلت في فيّنا سنة ١٩٣١م من طرف فردريك وايزمن وفيكل وردولف كارنب وموريس شليك، وسمت نفسها «حلقة فين».

٤ ـ نظريات الوضعية المنطقية:

٤ـ١: وظيفة الفلسفة: تتمثل وظيفة الفلسفة عند الوضعية المنطقية في تحليل اللّغة والفكر، وتطهير اللغة من المفاهيم التي لا معنى لها. يقول باربور: «ليست وظيفة الفيلسوف لدى الوضعية المنطقية هي الحكم على مفردات العالم (هذه وظيفة مقتصرة على

---

(١) العلم والدين، الفصل السادس: ٥١.

(٢) العلم والدين، الفصل التاسع: ٢٧٨.

العلماء)، بل وظيفتها تطهير اللغة والمفاهيم التي تستخدم في العلوم»[1]، ويصرحون: «الفلسفة لا تخبرنا عن شيء فيما يتصل بالعالم والإنسان، لذا لا يمكن عدّ الفلسفة فرعاً من فروع المعرفة البشرية، ويجب الرجوع إلى العلم لمعرفة العالم والإنسان »[2].

والفلسفة ليست نظرية من النظريات، بل تعد فعّالية تتكفل فقط بتوضيح معاني الأسئلة وتجلية معاني الجمل، بل تتمثل وظيفتها في بيان نوع القضايا؛ بمعنى: أنّ بعض القضايا قضايا علمية، وبعضها قضايا رياضية، وبعضها (قضايا الفلسفة) لا معنى لها (لا كاذبة ولا صادقة)[3]. ونزّلت الوضعية المنطقية مقام الفلسفة إلى أسفل سافلين: «ليس للفلسفة من الآن أن تدلي برأيها في ما يتصل بالعالم، بل تسعى فقط إلى كشف تعقيدات الحياة اليومية

---

(١) العلم والدين، الفصل الخامس: ١٥٣، الرسالة المنطقية الفلسفية لويتكنشتاين: ٣٠.

(٢) أصول وفلسفة التعليم والتربية، الدكتور شريعتمداري: ٢٢٣.

(٣) اللغة، الحقيقة والمنطق، سير آلفرد جونز آير: ٥٧.

وحل المشكلات العظيمة التي يرغب في حلها الناس»[١]، ويقول فيكل: «الفلسفة هي مرض يجب أن يعالج»[٢].

وركزت الوضعية المنطقية في نشاطها على مسألة اللّغة واهتمت بالبنية اللغوية للمحاورات العلمية والفلسفية، ونوع الجمل التي تستخدم في هاذين الحقلين المعرفيين، وما هو المنطق الحاكم على هذه الحوارات ؟ تقول: كل شيء يكمن في اللّغة والكلام، ولا تتمثل وظيفة الفيلسوف في الغوص في باطن الأشياء بغية كشف حقيقتها، بل تتمثل في معرفة ماهية اللّغة وما هي العبارة (الجملة) التي لها معنى والتي لا معنى لها[٣]. يقول باربور: «إنّ فلسفة تحليل اللّغة تنفي قليلاً قليلاً كل ما يمت إلى الإستنباط بصلة، وتقتصر وظيفتها على البحث في تجلية وتبيين اللّغات المختلفة وما تقوم به من دور في حياة النّاس»[٤].

---

(١) كليات الفلسفة: ٤١٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) رسالة المنطقية الفلسفية: ٨٠.

(٤) العلم والدين، الفصل السادس: ١٩٩.

٤ـ٢: نظرية المعرفة عند الوضعية المنطقية: تنحصر المعرفة في رأي هذه المدرسة في المعطيات الحسية، وكل ما لا يرجع إلى الحس لا قيمة معرفية لـه، وبالتالي: إنّ معرفة الظواهر تتم فقط عن طريق التجربة الحسية. نعم: أنّ الوضعية المنطقية تعتقد أنّ المفاهيم الذهنية والنظريات العلمية لا تنال بالحس، لكنّها عبارة عن خلاصة وعصارة للمعطيات الحسية والتجريبية. يقول باربور: «النظريات العلمية بقول الوضعية المنطقية ليست انعكاس العالم الخارجي، بل هي عملية تلخيص واختزال للمعطيات الحسية»(١)، ويقول في مكان آخر: «تعد النظرية العلمية عند الوضعية المنطقية ملخّص وعصارة للمعطيات الحسية، أو فهرسة للتجربة أو طريقة مناسبة لتصنيف الأمور الواقعية»(٢).

وفي الحقيقة ترضع الوضعية المنطقية من ثديين: الأوّل: الظواهرية التي تتمثل في أنّ كل ما هو موجود يرجع إلى المعطيات الحسية، وأنّ كل ظاهرة تختزل في المعطى الحسي، وأنّ كل قضية

---

(١) العلم والدين، الفصل الخامس: ١٥١.

(٢) العلم والدين، الفصل السادس: ١٧١.

علمية يجب أن تخضع إلى التحقيق التجريبي[١]. والثاني: الفيزيائية التي تتمثل في أنّ «ما القضايا»[٢] هو الذي يرجع إلى «لغة الشيء» فعوض أن نركّز على المعطى الحسي نهتم بلغة الأشياء؛ أي: لا نهتم بالأمور الخارجية بقدر ما نهتم بلغة الأشياء[٣].

٤ـ٣: نظرية المعنى: تطرح الوضعية المنطقية نظرية في المعنى تفرز بموجبها القضايا العلمية عن القضايا المهملة (التي لا معنى لها)، وتتمثل هذه النظرية في أنّ كل قضية علمية لا تخضع لمبدأ التحقيق لا معنى لها بل تندرج في سلة القضايا المهملة، فوفق هذا الضابط تنحصر القضايا المقبولة لدى هذه المدرسة في:

٤ـ٣ـ١: القضايا التركيبية: هي قضايا يمكن التيقّن منها بالتجربة الحسية، من قبيل: «الآن الجو ممطر».

٤ـ٣ـ٢: القضايا التحليلية: تتمثل في قضايا صدقها مستخلص من معناها، من قبيل: «كل مثلث له ثلاثة أضلاع» أو

---

(١) نفس المصدر: ١٩٧.

(٢) نفس المصدر: ١٩٧.

(٣) ما الحقيقة: تعريف الشيء بعد تحققه ووجوده بحده التام أو ما شابه.

«كل زوج لـه زوجة»، فهي سنخ قضايا تكتسب حقانيتها من بنيتها الصـورية، ومن خصائصها أنّها لا تتحفنا بمعلومات جديدة، بخلاف الوضع في القضايا التركيبية فإنّها تتحفنا بعلم جديد، ولا يتمّ ذلك إلاّ مـن خـلال التجـربة، مـثل القضـية: المـاء يتبخـر عـند الدرجة المأويـة[1]. الخلاصـة: إنّ الفارق بين القضية التحليلية والتركيبية أنّ الأولى لا تفيدنا شيء باعتبار أنّ المحمول فيها مستل من الموضوع كما في المـثال السـابق، فـإن مفهـوم الموضوع (الزوج) ينطوي في داخله علـى مفهـوم المحمـول (لـه زوجة)، فيما تفيدنا الثانية بشيء جديد متحقق في الواقع إذ لا يمكن معرفة «درجة تبخر الماء» إلا من خلال التجربة.

٤ـ٤: مـبدأ التحقيق: والسؤال المطروح: بأي ضابط أو ملاك نميّـز القضـية التركيبـية عـن القضـية التحليلية ؟ للإجابة عن هذا السـؤال طرحت الوضعية المنطقية «مبدأ التحقيق»؛ ولتوضيح هذه الضـابطة اقـترح شـليك مـثالاً مفاده: أفرض أنّ شخصاً ادعى هذه القضـية: «العالم ينقبض على وتيرة واحدة» بمعنى: أنّ العالم يصغر

---

(١) كليات الفلسفة: ٤٠٨ ـ ٤١٣، اللغة ن الحقيقة والمنطق، الفصل الخامس.

بـدون أن يحـدث فـيه انفطار وانشقاق، وتصغر معه وسائل القياس كـذلك، بحيث لا يحـس هذا التغيّر ولا يدرك، فهل ـ والحالة هذه ـ يمكننـا القـول أنّ هـذه القضـية لهـا معنـى؟ طبعاً: لا؛ لأنّه لا يمكننا التحقـيق مـن صـدقها أو كـذبها بـأي مشـاهدة أو أيـة وسـيلة من الوسائل»[1].

٤ـ٥: مـن الوضعية المنطقية إلى فلسفة تحليل اللغة: اختصت أعمـال الوضـعية المنطقـية ـكمـا ألمحـنا إلى ذلـك في السـابق – في العشرية الرابعة من القرن العشرين (١٩٤٠ م) بتحليل اللغة، لكنّها لا تفـترق عـن المدرسـة الأخـرى (الفلسـفة التحليلية) في الأصول والمبانـي، بـل تعـد الفلسـفة التحليلـية مولـود طبيعـي للوضـعية المنطقـية، وإن تفاوتا في بعض المسائل. يقول باربور في هذا الصدد: **«إنّ فلسـفة تحليل اللّغة تنفي قليلاً قليلاً كل ما يمت إلى الاستنباط بصلة وتقتصـر وظيفـتها على تجلية وتبيين اللّغات المختلفة وما تقوم به من دور في حياة النّاس»**[2].

---

(١) اللغة، الحقيقة والمنطق: ٢٩، ٣٠، ٦٢.

(٢) العلم والدين: ١٩٩.

والمدرستان تتفقان على المسائل المنطقية واللّغة وفي تحليل الجمل المستخدمة في المحاورات العلمية والفلسفية، وتفترقان في أنّ الوضعية المنطقية تعتقد أنّ وظيفة الجمل واللّغة تتمثل في بيان وترجمة المعطيات الحسية فقط، والقضية التجريبية هي التي تمثل القضية العلمية وغير التجريبية كالقضايا الميتافيزيقية والأخلاقية قضايا لا معنى لها. وهذا بخلاف أصحاب مدرسة تحليل اللّغة الذين يرون للّغة وظائف متنوعة (لغة علمية، لغة دينية، لغة فنية، لغة أخلاقية...) فإنّهم يقولون: لنا لغات متعددة، ولكل لغة حقلها التداولي الخاص تكتسب فيه معنىً مشخصاً وفائدة خاصة تفقدهما في حقل تداولي آخر[١].

٤ـ٦: قضايا الميتافيزيقا والقضايا الأخلاقية: ويتفرع على هذا الأصل الأصيل عند الوضعية المنطقية أنّ القضايا الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية بوصفها لا تخضع للتجربة الحسية لا معنى لها بل تعتبر قضايا مهملة (ليست علمية)، وبالتالي: إنّها لا تقبل الصدق والكذب. يقول باربور: «وفقاً لقولهم وطبقاً لهذا الأصل (مبدأ التحقيق) أنّ القضايا المتداولة في الفلسفة والميتافيزيقا

---

(١) ويتكانشتاين، هارت ناك: ٨٢ ـ ٨٩.

والأخلاق لا صادقة ولا كاذبة، بل فاقدة للمعنى (قضايا فارغة من كل دلالة حقيقية)، لا معنى محصل لها ولا تبيّن شيئاً، تبيّن فقط احساسات وعواطف المتكلم بها»[١]. ويقول في مكان آخر من كتابه: «في منشورات (حلقة وين) في العشرية ١٩٣٠: إنّ لغة الدين لا صادقة ولا كاذبة، بل تعد «فاقدة للمعنى» من ناحية معرفية»[٢].

ويقول آير في نفس الموضوع: «قضايا ما بعد الطبيعة ليست ـ في الواقع – علماً متكرراً وليست فرضية تجريبية (أي: لا قضايا تحليلية ولا قضايا تركيبية)؛ ولذا كل الأخبار والقضايا الدينية وقضايا الميتافيزيقا والأخلاق لها مجالها التداولي الخاص بها. ومن المجالات التداولية مجال لغة الدين، ويقولون: إنّ لغة الدين لغة خاصة لا يجب أن تقاس بلغة العلم. فلغة الدين لها مجالها التداولي الخاص بها، تكتسب فيه بين جماعة المتدينين معنىً خاصاً بها، ولا معنى لها خارج هذه الجماعة. فإذا استخدمنا عبارة ترتبط بمسألة من

---

(١) العلم والدين، الفصل الخامس: ١٥٣، اللغة، الحقيقة، والمنطق: ٥٠ ـ ٥١.

(٢) العلم والدين، الفصل التاسع: ٢٧٨ـ ٢٧٩، اللغة، الحقيقة والمنطق: ١٥٥ ـ ١٦٨.

مسائل الدين، فلا نأتي ونحاول كشف معناها بالتجربة، فلها معناها الخاص في الحقل الديني تفقده في الحقل التجريبي بصفتها متواجدة في حقل غير حقلها التداولي »[1].

٥ ـ نقد الوضعية المنطقية:

٥ ـ ١: لا يمكن مشايعة الوضعية المنطقية في ما تبنته من نظريات بخاصة اختزالها العلم في المعطيات الحسية؛ وذلك لأنّه لا نجد قضية علمية تجريبية متكونة من المعطى الحسي فقط، بل نجدها متكونة أيضاً من مفاهيم نظرية أخرى. يقول باربور: «كثير من فلاسفة العلم يخالفون أن يكون العلم تجريبياً محضاً، بل يعتقدون بأنّ للمفاهيم الذهنية دوراً أساسياً في تقدم العلم؛ ودليلهم على ذلك هو أنّه لا يوجد هناك واقع بدون صياغة مفاهيمية»[2]. بل المسألة أعمق من ذلك؛ فإنّ التصور لا يمكن أنّ يستغني عن الصياغة المفاهيمية، وإلاّ أدركنا الواقع مقطع ومشتت كما توهم

---

(١) العلم والدين، الفصل التاسع: ٢٨٣.

(٢) العلم والدين، الفصل السادس: ١٧١.

ذلـك هـيوم، في حـين أنّـنا نتصـور الواقـع قطعـة واحدة منسجمة ومنظمة، فليست التجربة الحسية عبارة عن معطى حسي ساذج، بل تحتاج إلى نسق مفاهيمي حتى تدرك كما هي في الواقع الخارجي.

٥ـ٢: قـولكم: «القضية التي لها معنى هي القضية التي تقبل التحقـيق التجريبي» تمثل قضية من القضايا فهل يشملها هذا الملاك (التحقـيق التجـريبي) أو لا ؟ والجواب بالقطع هو النفي، فهي وفق هـذا التحلـيل قضية مهملة ولا معنى لها. ومضافاً إلى هذا الإشكال ثمّـة إشـكال آخـر هـو هـل أنّ التجـربة التي تشكل ضابطاً في كون القضـية لهـا معنـى تقـبل هـي بـدورها التجـربة أو لا ؟ إذا أجبتم بالإثـبات فيجب أن تلتزمون بصحة التسلسل. وزيادة على ذلك أنّ المـلاك الـذي طـرحتموه لا ينسـجم مـع تعريف القضية (ما يحتمل الصدق والكذب)؛ على اعتبار أنّ احتمال الصدق والكذب متفرع علـى كـون القضـية لها معنى متصور في الرتبة السابقة. ومضافاً إلى هذه الإشكالات نقول: إنّ الانتقال إلى مرتبة إخضاع القضية لعملية التحقـيق التجريبي متوقف على الاطمئنان بأنّ القضية لها معنى، في

حين أنّكم تريدون بالتحقيق التجريبي إفضاء المعنى على القضية، وهذا أوّل الكلام.

٥ـ٣: تدعي الوضعية المنطقية أنّ القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها من قبيل: «الله موجود» أو «الله ليس بموجود»، فإذا كانت القضية الأولى لا معنى لها (وهي كذلك عندهم) فبالضرورة تكون الثانية لها معنى قضاءًا لحق اجتماع النقيضين، ومضافاً إلى هذا أنّ قضية «الله موجود» مساوية عند الإلهيين لـ«واجب الوجود موجود» وهي قضية تحليلية ضرورية، فلها معنى وفقاً للمعيار الذي وضعتموه.

٥ـ٤: تتخيل الوضعية المنطقية بتقسيمها القضايا إلى «تركيبية وتحليلية» قد حلت جميع المشكلات العلمية والمعرفية، والحال أنّ القضايا لا تنحصر فقط في القضيتين السابقتين، فإنّ قضايا الرياضيات لا تندرج لا في التركيبية ولا في التحليلية، ونفس الشيء بالنسبة إلى القضايا الفلسفية، مع أنّها تشكل قسماً كبيراً من المعارف البشرية.

٥ـ٥: ما يدعيه أصحاب فلسفة تحليل اللّغة من أنّ ملاك اعتبار القضية كونها مفيدة وليس كونها حاكية عن الواقع، يجابه

بإشكاليات كثيرة يأتي التعرّض لها بالتفصيل في بحث «قيمة المعرفة»، منها ما ذكره باربور: «إنّ نظرية أصالة الاستخدام لا يمكن لها أن تقبل نظريتين متناقضتين مفيدتين في نفس الوقت، وهذا بخلاف سيرة العلماء فإنّ الاكتشافات الجديدة حاصل سعيهم الحثيث لحل الآراء المتعارضة»[١]. في الأصل نحن في مسألة المعرفة دائماً وراء القضايا الحاكية عن الواقع ولسنا وراء استخدام القضايا وهل هي مفيدة أو ليست مفيدة.

---

(١) لمزيد من الاطلاع على الانتقادات الواردة على الوضعية المنطقية راجع : ((العلم والدين)) الفصل الخامس: ٦٩، وكليات فلسفية: ٤١٣.

أصالة العقل

بعدما قبلنا نوع خاص من المفاهيم (الكليات) وأذعنّا بوجود قوة إدراك خاصة (العقل) يأتي السؤال التالي: هل الإدراك العقلي مستقل عن الإدراك الحسي أو هو تابع للإدراك الحسي ؟ وهذا السؤال يتصور في باب المفاهيم والتصورات وفي باب التصديقات كما يتبيّن لك في ما يلي:

١ - باب التصورات والمفاهيم:

ترى نظرية أصالة الحس أنّ وظيفة العقل تقتصر على تجريد وتعميم المعطى الحسي فقط، وليس ثمة معرفة عقلية ليست مسبوقة بالإدراك الحسي. وبعبارة ثانية: لا يوجد إدراك أو مفهوم عقلي ليس مأخوذاً من التجربة. وتقع في مقابل هذه النظرية نظرية أخرى ترى أنّ للعقل مفاهيم تختص به ليست ناشئة من التجربة، تمثّل نحو وجود الإدراك العقلي، بمعنى: أنّ للعقل مفاهيم فطرية ملازمة له، ولا نحتاج في إدراكها إلى المعطيات الحسية. وقد تبنت هذه النظرية العقلانية الغربية التي تزعمها الفيلسوف ديكارت حيث ادعى أنّ مفهوم «الله»، «النفس»، «الامتداد» و«الشكل» مفاهيم فطرية لا نحتاج إلى الحس في إدراكنا العقلي لها، وكذلك يعتقد الفيلسوف

كانـت أنّ للـذهن سلسـلة مفاهيم قبلية (ما قبل التجربة) من قبيل مفهومـي الزمان والمكان و١٢ مقولات أخرى[1]، وهي مفاهيم خاصة بالفاهمـة لا دخـل للحـس في تحققهـا. ويعتقد أفلاطون أنّ النفس تدرك المفاهيم الكلية قبل تعلقها بالبدن، وتقتصر وظيفة الحواس في النشـأة المادية (عـالم الغفلـة والذهـول) علـى تنبيه الـنفس حتى تسـترجع ما كانت تعلمه في عالم المثل. وترى الفلسفة الإسلامية أنّ ثمّـة مفاهيم لا نحصل عليها عن طريق الحس مثل المفاهيم التي تحكي حـالات نفسـية نـدركها بالعلم الحضوري من قبيل: اللذة، الخوف، المحبة، العـداوة وما شابه ذلك، والمفاهيم الذهنية كالمفاهيم المنطقية مـن قبـيل: الكلـية، النوعـية، الجنسـية، مفهـوم المحمـول، مفهـوم الموضـوع، القضـية وما شابه ذلك، والمفاهيم الثانوية الفلسفية من قبـيل: العلـية والمعلولـية، الوجـوب، الضـرورة، والإمكان... فإنّها مفاهـيم لا تـنال بـالحس مباشـرة وإن كـان للحـس شأن المقدمة في

---

(١) المقـولات العشـر عـند كانـت هـي : ١ـ الوحدة، ٢ـ الكثرة، ٣ـ التمامية (الـثلاثة مـن الكمـيات)، ٤ـ الاثبات، ٥ـ النفي، ٦ـ الحصر، (الثلاثة من الكيفـيات)، ٧ـ الجوهـر، ٨ـ العلـة، ٩ـ التـبادل (مـن النسـب)، ١٠ـ الامكان، ١١ـ الوجود، ١٢ـ الضرورة (الجهة).

كشفها من طرف الذهن. وبالتالي: لا يمكن الإدعاء أنّ مصدر المعرفة الوحيد هو المعطى الحسي، فهذه الدعوى مجرد مجازفة لا يسعفها الدليل والبرهان.

نعم: لا يمكن مشايعة العقلانية الغربية في نظريتهم القائلة أنّ الإنسان يولد مجهزاً بمجموعة مفاهيم فطرية؛ وآية ذلك: أوّلاً: إنّ من يفقد حاسة واحدة لا يدرك ما يسانخها من المحسوسات، وإذا فقد مجموع الحواس الخمسة لا يدرك معنى للزمان وللمكان (خلاف ما يدعيه كانت)، ولا يدرك معنى للشكل والامتداد كما يدعي ذلك ديكارت[١]. ثانياً: إنّ الوجدان أحسن شاهد على أنّنا لا نملك مفهوماً بدون تأثير عامل آخر أو حركة تحليلية أو فكرية. ثالثاً: إذا سلّمنا وجود المفاهيم الفطرية فلا يمكننا القول أنّها تحكي الواقع بل ما يمكننا قوله هو أنّ مقتضى الفطرة العقلية تكون المسألة كذا ولو خلقنا بكيفية أخرى تكون المسألة بكيفية أخرى.

٢ - باب التصديقات:

البحث الثاني يتمثل في سؤال مفاده: هل التصديقات العقلية دائماً تحتاج إلى «التجربة الحسية»[٢] وتتوقف على المعطيات

---

(١) يأتي نقد نظرية ديكارت في بحث ((قيمة المعرفة)).

(٢) التجريبية تعجز حتى عن إثبات أصل المادة، على اعتبار أن التجريبية ⇦

الحسية ؟ أو أنّه يمكن للقوة العقلية بدون الاستعانة بالتجربة الحسية إصدار أحكام خاصة بها، وبعبارة ثانية: هل للعقل مدركات تصديقية مستقلة بدون الاحتياج إلى التجربة الحسية ؟ ترى النظرية التجريبية أنّه ليس للعقل مدركات بمعزلٍ عن المعطيات الحسية، وكل قضية لا ترجع إلى الحس فلا معنى لها، فيما ترى العقلانية أنّ للعقل مدركات فطرية تتولد مع تولده أو مدركات ناتجة عن فاعلية خاصة أو مستفادة من العلم الحضوري كما ترى ذلك العقلانية الإسلامية. ومن مصاديق المدركات العقل المستقلة عن المعطى الحسي القضايا التحليلية (القبلية) التي يستخرج محمولها من خلال تحليل موضوعها، والقضايا التركيبية التي لا تحتاج إلى التجربة كالقضايا الرياضيات والأخلاق والفلسفة من قبيل: «اجتماع النقيضين محال»، «الدور باطل»، «التسلسل باطل» وغيرها من

⇨

تتعاطى مع المعطيات الحسية ـ كما تدعي هي ـ والمعطى الحسي لا يعكس إلاّ أوصاف وظواهر الأشياء لا جواهرها، والمادة التي هي محل جميع هذه الاوصاف لا تقبل الاحساس، بل تلمس فقط بالدليل العقلي، وعجزهم عن إثبات المادة عن طريق التجربة اضطر بعضهم إلى إنكار أصل المادة.

القضايا التي يكفي لإدراك النسبة تصور الموضوع والمحمول فقط، والقضايا من نوع الحمل الأوّلي[1] من قبيل «الإنسان بشر»، والقضايا التي منشأها العلم الحضوري من قبيل: الغم ضد الفرح الخوف مؤلم، وما شابه ذلك. ومضافاً إلى أنّ كل القوانين الكلية والضرورية تحتاج إلى الأصول والقواعد العقلية، فإذا لم نقبل بالأصول العقلية كـ«اجتماع النقيضين محال» فلا يمكن التيقّن بأية قضية علمية.

٣ـ نقد التجريبية[2]:

٣ـ١: نسأل التجريبية: هل القضية: «كل الأحكام الصحيحة ثابتة بالتجربة» ثابتة بالتجربة أو لا ؟ فإن قالت: إنّها ثابتة بغير التجربة، فبطلت القضية بنحو الكلية، فقد اعترفت بصحة بعض القضايا غير تجريبية، وإن قالت: تثبت بالتجربة، كان جوابها غير منطقي؛ على اعتبار أنّ التجربة لا يمكن لها أن تثبّت قيمتها المعرفية

---

(١) الحمل الاولي: يمثل المحمول في القضية مرتبة ذات الموضوع، والحمل الشائع : يمثل محمول موضوع القضية في مرتبة مصداقه.

(٢) الأسفار ١: ٩٠، و٣: ٤٤٣.

بنفسـها. وببيان آخر: أنّ التجربة قبل إثبات قيمتها المعرفية يجب أن تكـون ثابـتة في الـرتبة السـابقة وإلاّ لا قيمة لحجةٍ ليست حجةً في ذاتها، وهذا بمثابة إثبات أصل الشيء بنفس ذلك الشيء، وهو عين المصادرة على المطلوب.

٣ـ٢: إنّ التجـربة لا يمكن لها أن تحكم في الموضوعات التي لا يمكن أن يحمل عليها الوجود كالمستحيلات الذاتية، فما يمكن لها أن تقوله: أنا لم أجد هذا الشيء، وثمة فرق بين هذا القول والقول: هذا الشـيء محال، فإنّ الفرق بين «ليس موجوداً» و«لا يمكن أن يوجد» كالفـرق بين «الحس» و«العقل»[1]. فالتجريبية أمام طريقين: إمّا أن تـؤمن باسـتحالة بعـض الأشياء وإماّ أن ترفع مفهوم الاستحالة من الـذهن، فـإذا آمـنت باسـتحالة بعض الأمور فيجب عليها الإذعان

---

(١) وإذا أردنـا تجنب المسامحة في الكلام، فنقول: إن التجريبية لا يمكن أن تحكم بالنفـي علـى الاشـياء ناهـيك عن حكمها بـ((لا يمكن للشيء أن يكون)) الحس يسـتطيع أن يقول: ((فلان شيء لا أحس به))، لا أن عدمه لا أحس بـه؛ لان هـذا الحكـم مـبني علـى قـياس عقلـي خفـي : لـو كـان موجـودا لأحسست به، لكن لم أحس بوجوده، النتيجة : لم يكن موجوداً.

بتصـديقات غـير تجـريبية، وإذا لم تـؤمن بـأي مستحيل فإنّها تؤمن عندئذٍ بجواز اجتماع النقيضين، وبالتالي: إنّها رفعت اليد عن أصل التجربة؛ ذلك لأنّ كل قانون ثابت بالتجربة يحتمل تحقق نقيضه في كـل لحظـة ممـا يعـني عدم يقينية القانون الأوّل، هذا يفضي إلى عدم تطور العلوم والمجتمعات.

٣ـ٣: تمـثل العلـية والمعلولـية وفـروعها أصولاً كلية لا يمكن لعلـمٍ مـن العلـوم أن يسـتغني عـنها، لأن أسـاس سعي العلوم هو كشـف رابطـة العلية والمعلولية بين الظواهر والأشياء[1]. فإنّ العالم الـذي يسـتخدم التجربة لكشف جرثومة أو دواء مرض ما، فإنّه في الواقع يسعى لكشف علة وسبب ذلك المرض، فإنّه (العالم المجرب) يـؤمن قـبل وروده المختبر وتعاطيه التجربة العلمية بأنّ لكل ظاهرة علـة مختفية وراءها، فإنّ نيوتن ببركة هذا القانون الفلسفي اكتشف قانـون الجاذبـية وبدونـه لا يمكـن لـه الوصـول إلى هذا الاكتشاف العظيم. وأمّا دراسة وتحليل قانون العلية فهو خارج عن حقل العلم

---

(١) الشفاء أول قسم الالهيات.

التجـريبي، ولا يمكـن إثـباته بواسطة التجربة الحسية، نعم التجربة تستطيع درك التعاقب بين ظاهرتين لكنها لا يمكنها إدراك الضرورة والعلية بين الظاهريتين.

أدوات المعرفة

١ ـ النظرية الغربية والإسلامية:

يتناول هذا الفصل الأدوات التي يوظّفها الإنسان في عملية الحفر المعرفي، فإنّ الإنسان قد جهّز بوسائل عدة تؤهله للوصول إلى معرفة حقائق الوجود والواقع الخارجي. وبعدما أبطلنا نظرية أفلاطون وديكارت، وأثبتنا أنّ الإنسان يولد خالياً من كل علم حصولي، وبيّنا أنّه يتحلى باستعداد للتعلم، نطرح السؤال التالي: بأي أدوات يحصل الإنسان على المعرفة ؟ يوجد فيما يتصل بهذا الموضوع اتجاهان: الاتجاه الأوّل أحادي الأداة والاتجاه، والثاني تعددي الأداة، وينقسم الاتجاه الأوّل بدوره إلى ثلاث فرق: الحسيّون، الإشراقيون والعقليون، والحسيّون هم الفرقة الوحيدة التي تتكئ على الحس وتهمل باقي الأدوات، ويعتمد العقليون على العقل فقط في كسب المعرفة، فيما يركن الإشراقيون إلى الكشف والإلهام (الإشراق) كوسيلة لنيل المعرفة ويعتقدون أنّه بإمكاننا عن طريق تهذيب النفس وتزكيتها الوصول إلى الحقيقة، ونجد هذا المسلك عند

الفيلسوف الفرنسي برجسون وشريحة كبيرة من الفلاسفة الإسلاميين.

٢ ـ الحواس والمعرفة:

غير خفي أنّ حواس الإنسان تشكل أداة من أدوات المعرفة، بحيث يمكن للإنسان أن يدرك إدراكاً جزئياً سلسلة من المحسوسات متعلقة بتلك الأدوات، ويمكنه أن يترقى من خلالها إلى الإدراك العقلي أيضاً. وبالتالي: كل من يفقد أداة واحدة من أدوات الحس لا ينال الصورة الحسية المسانخة لها، وبالنتيجة لا ينال الصورة العقلية المترتبة عليها. فمن يفتقد إلى أداة البصر مثلاً لا يستطيع إدراك الألوان والصورة العقلية لها، وهذا تفسير للمقولة المشهورة: «من فقد حسّاً فقد علماً»[1]. والوحيد الذي عارض هذه النظرية الحكيم أفلاطون حيث ادعى أنّ المحسوسات عبارة عن ظواهر وليست حقائق، وفانية داثرة ليست أصيلة باقية، والعلم يتعلق بالمعقولات فقط بوصفها كلية غير زائلة[2]. وترى الفلسفة الإسلامية أنّ

---

(١) البرهان من كتاب الشفاء: ١٥٨، الاسفار ٩: ١٢٦.

(٢) الميتافيزيقا بول فولكيه: ١٩٣، أصول الفلسفة المقالة الخامسة: ٤.

الحواس لها قيمة معرفية استلهاماً من القرآن الكريم: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[١]، ولكنّها حصرت المعرفة الحسية في الموارد التي تقبل الحس فقط من قبيل: الإنسان، الحجر الشجر... و لا تشمل جميع التصورات؛ على اعتبار أنّ الذهن الإنساني يمتلك سلسلة تصورات لا تمرّ على الحس والخيال كالمفاهيم المنطقية والفلسفية وما شابه ذلك، بل يكتسبها عن طريق فعاّلية عقلية خاصة بعد إدراكه المعطيات الحسية، وإلاّ فالذهن يمثل ـ في واقعه ـ ظرفاً خالياً عن كل معطى معرفي بل يمتلك فقط الاستعداد لقبول المعرفة[٢].

٣ ـ محدودية المعرفة الحسية:

٣ـ١: تتحقق المعرفة الحسية عن طريق قنوات خاصة تتمثل في الحواس الظاهرية من مثل السمع، البصر، الشامة، واللامسة

---

(١) النحل: ٧٨.

(٢) أصول الفلسفة المقالة الخامسة: ٥ ـ ٦.

وهـي عبارة عن معرفة سطحية لا يتميّز بها الإنسان عن باقي أنواع الحـيوانات، بـل إنّ بعـض الحـيوانات قـواها الحسية أقوى من قوى الإنسـان. وهي (المعرفة الحسية) تتعاطى فقط مع ظواهر الأشياء ولا تغـوص في بـواطن الأمـور، بـل تـدرك فقـط الكيفـيات والأشكال الخارجـية مـن قبـيل: اللون، الطعم، الصوت والليونة ... ومن هنا: نـدرك أنّ للإنسـان أداة أخـرى غـير الحـس يـوظفها لنـيل المعرفية الباطنية باعتباره يدرك بواطن الأمور مثل قانون العلية والمعلولية وما شابه ذلك من المفاهيم العامة.

٣ـ٢: مـن خصوصـيات المعـرفة الحسـية أنّهـا تـدرك الأشياء بشكل جزئي، بعبارة ثانية: إنّ الحواس ترتبط بفرد خاص ولا شأن لهـا بالمفاهـيم الكلـية والعموم، فإنّها تدرك اللون الخاص لا المفهوم الكلـي للون، وهذه الخاصية نجدها عند الحيوانات والصبيان كذلك فلا معنى للمفاهيم الكلية عندهم[١].

٣ـ٣: من خصوصياتها كذلك أنّها معرفة وقتية تختص بزمان الحـال ولا علاقـة لها بالماضي والمستقبل، فالحواس تستطيع أن تدرك

(١) الاشارات والتنبيهات ٢: ٣٢٤.

فقط الموجودات الفعلية، ولكي ندرك الأمور الماضية والمستقبلية نحتاج إلى أدوات معرفية أخرى غير أدوات الحس.

٣ـ٤: من خصوصيات المعرفة الحسية أنّها معرفة مكانية محدودة بمنطقة خاصة، فتدرك فقط الأمور المتواجدة في مكان خاص، ولا يمكن أن تمتد معرفتها إلى الأماكن الأخرى؛ فإذا أدركنا مدينة قم المقدسة بالإدراك الحسي فلا يمكن أنّ ندرك باريس أو مدينة أخرى خارج حدود مدينة قم المقدسة، فمعرفة المدن الأخرى يستدعي أدوات أخرى غير الحواس.

٣ـ٥: من الأمور التي تجعل من المعرفة الحسية معرفة محدودة الشرائط البدنية (المادية)، فإنّ المعرفة الحسية تقع تحت سيطرة وتأثير الشرائط البدنية والشرائط النفسانية؛ فإنّ الإنسان المبتلى بمرض ما لا يدرك طعم الغذاء وحين الغضب لا يحس بالألم و... [(١)].

٤ ـ القوة العاقلة:

اتضح مما سبق أنّ المعرفة الحسية بوصفها معرفة محدودة (شخصية) وسطحية (ظاهرية) لا تكفي لوحدها لنيل المعرفة الكلية

---

(١) شرح المنظومة المبسوط ٢: ٢٩٦.

التامة العميقة، فنحتاج إلى أداة أخرى أوسع وأشمل من الحواس، وتتمثل هذه الأداة في «القوة العاقلة» يمكننا بواسطتها الوصول إلى الإدراكات الكلية والعامة والغوص في باطن الأشياء. وتمتاز القوة العاقلة عن الحواس بوظائف ومواصفات متعددة؛ فإنّها تستطيع أن تحفظ الصور الحسية، وأن تتذكر، وتقدر على التجريد والتعميم، والتجزئة والتركيب، والحكم والاستدلال وغيرها... كما سوف يأتي بيانه في مطاوي البحث.

٤ـ١: خصوصيات المعرفة العقلية:

٤ـ١ـ١: الظاهر والباطن: من خصوصيات المعرفة العقلية أنّها يمكنها النفوذ من ظواهر الأشياء إلى باطنها (من الفنومن إلى النومن على حد قول (كانت)، فإنّ القوة العاقلة تدرك من التوالي الساذج بين المحسوسات رابطة العلية والمعلولية المتحققة بينها، ومن هذه الجهة رفضت التجريبية قانون العلية والمعلولية. وتدرك المادة التي هي عبارة عن موجود جوهري بنفوذها إلى قلب المحسوس؛ على اعتبار أنّ الحواس لا تدرك إلاّ اللون والرطوبة والحرارة والشكل وما شابه ذلك التي تمثل عوارض وحالات لجوهر المادة، ولا تنفذ إلى

عمق المحسوس بل ليس في قدرتها ذلك ولا من وظائفها. ومن نماذج ما يدركه العقل الشعور الباطني (الذي يقول به فرويد) يقع في مقابل الشعور الظاهري (مثل الخوف، الحب، اللذة) الذي يتساوى في إدراكه الجميع، وهذه حقيقة أشار إليها القرآن في مواطن عدة: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلا بِالْحَقِّ﴾[1] وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾[2]، ويقول الإمام علي عليه السلام: «إنّما الدّنيا منتهى بصر الأعمى لا يبصر ممّا ورائها شيئاً والبصير ينفذها بصره ويعلم إنّ الدّار ما ورائها»[3]. وهذا السنخ من المعرفة (الانتقال من الظاهر إلى الباطن) يسميه القرآن الكريم «معرفة الآية»، فالمعرفة الحسية بالآية وآثارها تؤهل الذهن لمعرفة ما وراء الآية (ذي الآية)، وبالتالي: إنّه يمكن من معرفة الطبيعة الانتقال إلى ما بعد الطبيعة (الذي يعد برهان النظم أشهر نماذج

---

(١) الروم: ٨.

(٢) آل عمران: ٩٠.

(٣) شرح ابن أبي الحديد ٧: ٢٨٥.

هـذا الانـتقال)، وهـذا ما يشير إليه فليسين شاله في كتابه «ما بعد الطبيعة»: «أنّ المعرفة العلمية والعميقة تكميل للمعرفة السطحية والمعرفة العلمية حاصلة في النتيجة من كمال المعرفة الحسية»[1].

٤ـ١ـ٢: التحلـيل والتركيـب: مـن خصوصـيات «المعـرفة العقلية» قوة تحليل وتركيب معلوماتها الأمر الذي يزيد في الذخيرة المفاهيمـية والمعلوماتـية للذهـن، وهـذه الآلـية تمـثل حقـيقة الفكر المـنطقي والمـنهجي، فمـرة يـنال الذهـن من خارج معطيات بسيطة تسـمى «مـبادئ تصـورية أو تصـديقية» ثم بفاعلية خاصة ونشاط عقلـي محـض يركـب منها مفاهيم جديدة ذهنية، ومرة ينال معطيات مركـبة ثـم يقـوم بتحليـلها إلى عناصر بسيطة أوّلية، من ذلك على سـبيل المـثال: يـنال الذهن بدواً صورة الجسم والشكل واللون، ثم يقوم بفصل الكميّة عن الكيفية وباقي الأعراض الأخرى ويتصورها كـلها مفصـولة عن بعضها البعض، ومرة ينال التصورات البسيطة من قبيل: الجبل والذهب، ثم يركب صورة جديدة: جبل من ذهب وقـد يتصـور مفاهـيم مـتعددة ثم يركب مفهوماً جديداً مثل تصوره لمفهـوم الوجـود ومفهـوم الوجـوب ثـم يركـب مفهـوم «واجـب

(١) الميتافيزيقا: ٢٣ ـ ٢٨.

الوجـود». ومن المصاديق الجيّدة للتحليل والتركيب ما نراه في علم الفلسـفة مـن تحليل الواقعية المحدودة الموجودة، حيث يدرك الذهن ماهـية من الماهية (الإنسان مثلاً) فيقول: ماهية الإنسان تقرّرت أي: لماهـية الإنسـان مرتبة نفس أمرية تتمثل في مرتبة ذاتها (هي حيوان نـاطق)، ثـم امكنـت أي أنّ ماهية الإنسان حين قياسها إلى الوجود والعـدم نجـد لا الوجـود مترجح على العدم ولا العدم مترجح على الوجود، ثم احتاجت أي أنّها احتاجت في تلبسها بالوجود إلى علة فاعلـة (موجـد)، ثـم أوجبـت أي أنّ العلـة الفاعلـية قهرت العدم ودفعـته عـن سـاحة الماهـية، ثـم وجبت أي أنّ العدم انتفى مطلقاً بحيـث لم يـبق لـه حـض مـن الماهـية فتعيّنـت ضرورة الوجود، ثم أوجـدت أي أوجدتهـا وأفاضـتها العلة، ثم وجدت أي: تحققت في الواقـع الخـارجي، فحدثـت أي خرجت من العدم إلى الوجود. فإنّ العقـل هـنا وصـل عن طريق التحليل إلى مراتب سبعة نفس أمرية للماهـية، وهـذا ينبـئ عـن أنّ للعقـل قـوة عجيبة ومحيّرة تمكنه من انتزاع مفاهيم متعددة من واقعية واحدة[1].

---

(١) شرح المنظومة المبسوط ٢: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

٤ـ١ـ٣: التجريد والانتزاع: من خصوصيات المعرفة العقلية قوة التجريد والانتزاع، فللعقل قدرة على تجريد الماهيات بعد إدراك عدة صور جزئية من الصفات المختصّة لنيل الجهات المشتركة، وفي النهاية ينتزع معنىً كلياً من جهة الاشتراك ويحمله عليها (الجزئيات)، وبتعبير صدر المتألهين: «الصورة الجزئية تهيئ النفس لخلق الصورة الكلية»[1]. ولها قوة نيل وإدراك الصرف (الخالص) من كل شيء، أي: أنّ العقل يمكنه إدراك الماهية الخاصة غير المخلوطة بشيء خارج ذاتها، وهذه الفعالية ليست من شأن القوة الحسية أو الخيالية باعتبار أنّ الصرف من كل شيء غير موجود في الخارج، لأنّ الطبيعة الخارجية دائماً توجد مخلوطة ومشوبة بمشخصات تعرضها في الخارج. فإنّ الإنسان في الخارج دائماً محفوف بمشخصات عارضة عليه مثل: الطول، العرض، اللون، الحجم الشكل، وما شابه ذلك، فالعقل يستطيع أن يجرد ماهية الإنسان ويعقلها منفكة عن هذه الأمور كلها وإن كانت لا تنفك عن بعضها في الخارج.

---

(١) تعليقة على إلهيات الشفاء: ٢١٩.

٤ـ١ـ٤: التعميم والكلية: وتمتاز المعرفة العقلية بقوة التعميم بحيث يمكنها الانتقال من الإدراكات الجزئية إلى الإدراكات الكلية فإنّ ما في متناول التجربة هي معرفة الجزئيات، وأمّا كشف القانون الكلي من الموارد الجزئية فمختص بالمعرفة العقلية؛ على اعتبار أنّه لا يمكن إجراء التجربة والفحص في جميع المفردات الجزئية، مثلاً: إذا جربنا تبخر الماء عند ١٠٠٪ فلا يمكن لنا تسرية الحكم إلى العينات الأخرى للماء إلاّ بملاك، وبعد كشف الملاك (الذي هو وظيفة العقل المحض) يقدر المجرب أنّ يعمم قائلاً: «كل ماء يتبخر في ١٠٠٪» وبالتالي: يصح تسرية هذا الحكم إلى كل عينية ينطبق عليها عنوان الماء. وهذا التعميم في الأمور المجربة يخضع بقول الشيخ الرئيس ابن سينا والمحقق الطوسي إلى قياس خفي هو: «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد»، فإنّ العقل يحكم بأنهّ من المحال أن يكون لفرد يشترك مع فردٍ آخر في الماهية وفي جميع الخصوصيات وصف لا يكون للفرد الآخر؛ وإلاّ يلزم «الترجّح بلا مرجّح»[1].

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، الشيخ اليزدي: ٣٨٢.

٤ـ٢: كيفية الانتقال من المعرفة الجزئية إلى المعرفة الكلية:

والسؤال الذي يفرض نفسه علينا هو كيف ينتقل الذهن (القوة العاقلة) من الإدراكات الجزئية إلى الإدراكات الكلية؟ وبعبارة ثانية: كيف يحصل الذهن على صورة كلية من صورة حسية؟ أو كيف يتم الانتقال من إدراك فردٍ إلى إدراك عموم الأفراد؟ طرحت نظريات متعددة للإجابة على هذا السؤال نعرضها تباعاً.

٤ـ٢ـ١: نظرية الحسيين: تتمثل هذه النظرية في أنّ الصورة الكلية هي عبارة عن نفس الصورة الحسية مبهمة، والصورة الحسية هي نفس الصورة الكلية خالية عن الإبهام. ويمثلون لذلك بسكة النقود فإنّها في مرتبة الحس واضحة غير مبهمة وفي مرتبة العقل فاقدة لمشخصاتها لا يعرف الزمان الذي ضربت فيه. والجزئي بصفته صورة واضحة غير مبهمة يمتلك قيمة معرفية، والكلي بصفته مبهماً يفتقد للقيمة المعرفية فإنّه ليس فقط لم يضف شيئاً للجزئي بل قلل من قيمته. وهذه النظرية لها جذور في فكر ابن سينا والمحقق الطوسي حيث ذهبا إلى أنّ النفس تدرك الكلي إذا جردت الأفراد من مشخصاتها حيث يتعاقب الفرد بعد الفرد على الذهن ثم يتم إدراك المفهوم الكلي (الإنسان). وترجع النظرية إلى أرسطو أثارها

في كتابه «النفس»[1] ثم تبناها المعلم الثاني الفارابي في كتابه «فصوص الحكم»[2]، لكن الشيخ الرئيس فصّل النظرية أكثر في كتابه النفيس «الإشارات والتنبيهات»[3] وفي كتاب «النجاة»[4].

٤ـ٢ـ٢: نظرية التعالي: تتمثل نظرية صدر المتألهين تَئُل في أنّ المعرفة عبارة عن ظاهرية متعالية ومتصاعدة؛ بمعنى: أنّ الجزئي الملفوف في مشخصاته لا تنزل قيمته المعرفية بل يتكامل ويتعالى في قيمته المعرفية، فالمعرفة الكلية هي نفسها المعرفة الجزئية متعالية مشتدة، وما توهم أصحاب نظرية الجزئي المبهم عبارة عن جزئي مردد الأمر الذي يجعلنا لا نعرف بالضبط مصداقه الحقيقي، في حين أنّ الكلي هو نفس الجزئي في حالة تصاعد وتكامل يكتسب في هذه المرتبة صفة الجامعية، أي: يكون في هذه المرتبة جميع الأفراد. فمثلاً: الإنسان الكلي في ذهنك في عين وحدته يكتسب حالةً تجعله يحتضن

---

(١) النفس: ٢٠١ ـ ٢١٥.

(٢) فصوص الحكم الفص ٤٧: ٣٦٢.

(٣) الاشارات والتنبيهات ٢ النمط الثالث، الفصل الثامن: ٣٢٣.

(٤) النجاة: ٣٤٥ ـ ٣٤٩.

أفـراداً غـير متناهـية، وهـذا غـير معنى كون الإنسان حقيقة مبهمة مـرددة بـين زيـد وعمـرو وخـالد... فالإنسـان يكتسب تبعاً لتعالي النفس حالة متعالية يحتضن جميع الأفراد، وهذه الحالة من معجزات ذهن الإنسان.

وصـدر المـتألهين ﷺ يـردّ نظـرية الجـزئي المـبهم حين تعرضه لـنظرية الـتجريد في كـتابه الشـريف الأسفار[1] والتعليقة الرشيقة التي كتبها على «إلهيات الشفاء»[2]: ليس الصورة الخيالية هي نفس الصـور الحسـية متصـرف فيها ببعض التغييرات، والصورة العقلية هـي نفـس الصـورة الخيالية متصرفة فيه ببعض التغييرات، بل إذا قـابل حسـنا الواقـع العـيني أبدعت النفس الصورة الحسّية في عالم الحـسّ. ولا يعـني هـذا أنّ الخـارج العـيني تغـيّر حين مجيئه إلى ذهننا وحصـل بهـذا الشـكل، بـل الخـارج في محله والنفس أبدعت حين احـتكاكها بالخـارج صـورة مماثلة في عالم الحس. وإذا واجهت القوة الخيالـية الصـورة الحسـية المـبدعة أبدعت صورة خيالية متناسبة مع

---

(١) الأسفار ١: ٢٦٤.

(٢) الاسفار ١: ٣٦٩، تعليقة على الشفاء: ٢١٩، المسائل القدسية: ٥٨.

مـرتبة الخـيال مـع بقـاء الصـورة الحسـية في مـرتبتها، وكـذلك إذا واجهـت القوة العقلية الصورة الخيالية أبدعت صورة عقلية مناسبة لعـالم العقل مع بقاء الصورة الخيالية في مرتبتها. فالعلاقة بين القوة العقلـية والإدراك الخيالـي هـي نفـس العلاقـة بـين القـوة الخيالية والإدراك الحسـي، وهـي نفسـها الـتي بـين القـوة الحسية مع الواقع العيني.

وبعـبارة أخـرى: إنّ القـوة الحسـية في تعاطـيها مـع الواقـع الخارجـي تـبدع صـورة متعالية لهذا الواقع تتناسب مع مرتبة الحس وبنفس الشكل تبدع القوة الخيالية حين تعاطيها مع الصورة الحسية صـورة متعالـية تتناسـب مع عالم الخيال، وهكذا القوة العقلية تبدع حـين تعاطـيها مع الصورة الخيالية صورة عقلية متعالية تتناسب مع المـرتبة العقلـية للـذهن. فهـذه المـراتب مـع تـنوعها لا تترك محلها وتصـعد إلى مـرتبة أعلـى منها، بل تبقى في مرتبتها ولا تنحاز عنها وتحـدث صـورة أرقى منها في مرتبة تناسبها من مراتب الذهن. هذه خلاصة لنظرية التعالي التي ابتكرها الفيلسوف الكبير صدر المتألهين كما هي مطروحة في مدرسة الحكمة المتعالية التي أسسها هو رضوان الله عليه.

٥ ـ القلب: يعد القلب في المنظومة المعرفية الإسلامية أداة من أدوات المعرفة كما نلمح ذلك في آيات مباركة كثيرة الدالة على أنّ القلب يستطيع نتيجة للتزكية والتطهير من الأوساخ المعنوية أن يلمس حقائق ما فوق العقل كما استطاع العقل أن ينال الحِقائق ما فوق الحس.

٥ـ١: معنى القلب: يطلق العقل ويراد به العضو الصنوبري الواقع في شمال الصدر، وهو عبارة عن عضوٍ مادي، وهو بهذا المعنى لا يشكل أداةً للمعرفة باعتبار أنّ المادة لا تدرك نفسها ناهيك عن إدراك غيرها. ويطلق ويراد به العقل كما نلمح ذلك في تفسير الإمام الكاظم عليه السلام للقلب في الآية الشريفة: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[1] بالعقل[2]. ويطلق ويراد به مركز العواطف والاحساسات والحالات النفسانية، وهذا المعنى يعادل معنى الفؤاد المستعمل في لسان القرآن الكريم.

٥ـ٢: نظريات في القلب: رفض فلاسفة المشاء والمتكلمون أن يكون القلب مصدراً أو أداةً للمعرفة وعدوا ما يدعيه العرفاء في

---

(١) ق: ٧.

(٢) أصول الكافي ١: ١٨.

الحقل المعرفي أموراً خطابية شعرية، وحصروا مصادر المعرفة في المعطيات الحسية والتأملات العقلية، فيما يرى العرفاء أنّ هذه الأدوات وإن كانت تشكل مصادر للمعرفة لكنّها ناقصة وضعيفة تتعاطى مع الواقعيات على مستوى المفاهيم الحصولية، ويطرحون القلب كأداة معرفية تفوق الحس والعقل في كشف الواقع . لكنّنا حين الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة نجد الحثّ على تزكية النفس وتطهير الباطن لنيل المعارف التي لا يمكن للحس أو العقل أن ينالها، ومن هنا: فصل فلاسفة الإسلام بين حدود المعرفة وأدركوا أنّه لا يمكن للحس أن يتدخّل في الحقل العقلي ولا العقل يمكن له أن يتدخّل في الحقل القلبي. يقول كانت فيما يتصل بالمعرفة القلبية: «أمران يثيران إعجاب الإنسان: الأوّل: السماء المملوءة بالنجوم الواقعة فوق رؤوسنا، والثاني: الوجدان والضمير الواقع في أعماقنا»[١].

---

(١) الإنسان والإيمان، الشيخ المطهري: ٩٤.

٥ـ٣: دور تزكية النفس وطهارة القلب في المعرفة: الدور الذي تلعبه هذه الأمور في نيل المعرفة يتجلى في مستويين:

أ: رفع غبار وموانع المعرفة الصحيحة من أمام رؤية الإنسان وإيجاد فضاءٍ صافٍ، وفتح مجالٍ أوسع للفكر الحرّ من كل ضغط وتخليص الفكر من كل الشوائب من الهوى والهوس والشهوة والغضب والعشق الأعم والحقد وما شابه ذلك، مما يجعل العقل يتحرك في جو صاف وجلي، وبالتالي: يعيش الإنسان واعياً بذاته وغيره ومتحلياً بفطانة خاصة. يقول الرسول ﷺ: «أعدى عدوّك نفسك التّي بين جنبيك»، والنفس هنا بمعنى: النفس الأمارة بالسوء والاحساسات الساقطة التي تجعل الإنسان أخس من الحيوان. ويقول الإمام الصادق عليه السلام: «الهوى عدّو العقل»، ويقول أمير المؤمنين عليه السلام: «عجب المرء أحد حسّاد عقله»، وقال فيما يتصل بالطمع: «أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع». فهذه الآفات والموانع لا يمكن إزاحتها إلاّ بتزكية النفس وتطهير القلب حتى يصفو الجو للعقل الخالص في حركته نحو الحقيقة، ونلمس هذه الحقيقة في القرآن الكريم: ﴿إن تَتَّقُواْ الله يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً﴾[1]

---

(١) الأنفال: ٢٩.

و﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[١]، ﴿وَاتَّقُواْ اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾[٢]، ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يَعْقِلُونَ * وَمِنهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يُبْصِرُونَ﴾[٣].

ب ـ الدور الثاني الذي تلعبه تزكية النفس وتطهير القلب هو إعداد القلب (كأداة معرفية) لتلقي المعارف العالية من منبعها الأصيل، بحيث تفاض عليه الإلهامات والحقائق والمعارف التي لا تنال بالحس والعقل: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[٤]. ونلمس هذا الأمر جلياً في سورة الشمس إذ بعدما ينتهي الله تعالى من القسم بمخلوقاته المتنوعة وباعتدال نفس الإنسان وخلقته، يشير إلى هذه الحقيقة: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾[٥]. وللشيخ المطهري ﵀ بيان لطيف يشرح العبارة

---

(١) البقرة: ٢.

(٢) البقرة: ٢٨٢.

(٣) يونس: ٤٢ـ٤٣.

(٤) العنكبوت: ٦٩.

(٥) الشمس: ٩ ـ ١٠.

القرآنية: «دسّها» من مادة «دسّ» بمعنى: التحريف، نظير من يحرّف كتاب غيره، فالقرآن يقول: يا أيها الإنسان ! أنت كتاب تكويني، فلا تكتب في هذا الكتاب كلاماً مغلوطاً، يعني: أكتب صحيحاً، أكتب كلمّا كانت معرفتك صحيحة، وكلّما تثبّته في لوح نفسك من الكلام الغلط فقد خنت ونجست هذا الكتاب.

فإنّ عين القلب تحتاج إلى النور والضياء كي ترى المعارف الحقيقية وتشاهد حقائق الوجود كما هي عليه في الواقع تحتاج إلى النور والضياء، وتشكل التقوى وتزكية النفس في الرؤية القرآنية الأرضية لظهور هذا النور والضياء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾[1][2]. ثمّ يقيس القرآن بين من لامس قلوبهم هذا النور وبين من بقوا في الظلمات: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾؟![3]، ﴿يَوْمَ

---

(١) الحديد: ٢٨.

(٢) للعلاّمة الطباطبائي (قدّس سرّه) بيانات لطيفة جداً في ذيل هذه الآية المباركة.

(٣) الأنعام: ١٢٢.

تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِم * يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾[1].

وبالتالي: إذا لم يتخلل هذا النور الهداية في متن وباطن الإنسان بحيث يضيء له طريق التكامل، فيبقى الإنسان متخبطاً تائهاً في طريق الضلال سائراً بخطوات غير ثابتة واصلاً في النهاية إلى الهلاك وهذه الحقيقة نلمسها في كلام جميل للإمام الكاظم عليه السلام: «من لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفةٍ يبصرها ويجد حقيقتها في قلبه»[2].

٥ـ٤: الفرق بين المعرفة العقلية والقلبية: تفرق المعرفة العقلية عن المعرفة القلبية في أنّها معرفة تخضع إلى عملية التعليم والتعلّم، والدرس والدراسة، فيما لا تخضع المعرفة القلبية إلى كل ذلك، بل تمثل نوع إدراك مستقيمة للحقائق بلا واسطة تصل إليه عن طريق السير والسلوك. والأُولى أداتها العقل ومن سنخ العلم الحصولي والاكتسابي، والثانية أداتها القلب ومن سنخ العلم الحشهودي، ونور يفيضه الله تعالى على قلب الإنسان، وبالتالي: من

---

(١) الحديد: ١٢ ـ ١٣.

(٢) أصول الكافي ١: ١٨.

الممكـن أن يكـون عالم كبير أو فيلسوف عظيم خالياً من النور، فيما تجـد أويـس القرني الجمّال وأبا ذر الأمي متشبعين القلب به. يقول الإمـام الصادق عليه السلام مخاطباً عنوان البصري: «ليس العلم بالتعلّم، إنّمـا هـو نـور يقـع في قلـب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه»، وهـذا الكـلام النورانـي يشير إلى ما في الآية المباركة: ﴿... يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾[1]، وإلى قول النبي الأعظم صلى الله عليه وآله: «... ومن زهد فيها فقصـر فـيها أملـه أعطـاه الله علماً بغير تعلّم، وهدىً بغير هدايةٍ و أذهب عنه العماء وجعله بصيراً... »[2].

ويقـول السيّد الطباطبائي قدس سره في الميزان الشريف في ذيل الآية المباركة ٢٢ من سورة الأنعام: ﴿وَجَعَلْنَا لَـهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾: «المقصـود من النور هنا العلم المتولّد عن الإيمان، لا العلم الحاصل مـن التعليم والتعلّم »[3]، وهذا ما أشار إليه الرسول الكريم صلى الله عليه وآله في قولـه: «ما أخلص عبد لله أربعين صباحاً إلاّ جرت ينابيع الحكمة

---

(١) النور: ٣٥.

(٢) بحار الانوار ٧٤: ١٦٣.

(٣) الميزان ٧: ٣٣٩.

من قلبه على لسانه »[١]، وإلى ما قاله الإمام الصادق عليه السلام: «فإن أردت العلم فاطلب في نفسك حقيقة العبودية»[٢]. والعرفاء حددوا ـ اقتباساً واستلهاماً من هذه التعاليم والبيانات النورانية الإلهية ـ طرق «السير والسلوك» وعينوا مراحل الصعود ومراقي الزلفى للوصول إلى هذه المعارف والإلهامات والإشراقات القلبية، مثل: مرحلة اليقظة، التوبة، المحاسبة، التفكّر، التذكّر، الاعتصام الانقطاع، الرياضة، قتل النفس، السماع ودرك اللطائف وما شابه ذلك.

٥ـ٥: تأثير تزكية النفس في المعرفة العلمية والفلسفية: أشرنا في الفقرة السابقة بنصوص من القرآن والسنة إلى تأثير تزكية النفس في كسب المعارف في القرآن والسنة، والآن نشير إلى تأثيرها في نيل وكسب المعارف العلمية والفلسفية، فقد يثار في البين السؤال التالي: ما هي العلاقة الموجودة بين تزكية النفس والمعرفة ؟ وكيف تؤثر تزكية النفس وتطهير الباطن الإنساني بصفتهما من

---

(١) بحار الانوار ٧: ٢٤٢.

(٢) بحار الانوار ١: ٢٢٥.

الفضائل الأخلاقية ومقولة العمل في أداة العقل وملكة الحكم في الإنسان، بحيث يفضيان بالإنسان إلى كسب ونيل سلسلة معارف علمية وفلسفية لا تنال إلاّ بالرياضة وصفاء القلب ؟

وللأستاذ المطهري تتمُّل بحث في هذا الموضوع يشكل إجابة على هذا التساؤل نورد هنا خلاصته: «من الحالات والقوى التي تؤثر في عقل الإنسان، يعني في عقله العملي، طغيان الهوى والهوس والمطامع والاحساسات المثيرة للعناد والتعصّب وما شابه ذلك وذلك لأنّ منطقة العقل العملي بصفتها مرتبطة بعمل الإنسان هي نفس منطقة الاحساسات والشهوات. وإذا خرجت هذه الأمور عن حدّ الاعتدال وخضع لها الإنسان ولم يسيطر عليها، أملت أوامرها في مقابل أوامر العقل، وصاحت ورفعت صوتها أمام العقل والوجدان، وشوشت نداء العقل ولوثت مصباحه، مما يفضي بالإنسان إلى عدم سماع نداء العقل المنطفئ نوره».

الحاصل: إنّ الإنسان بصفته ينطوي على قوى معنوية متضادة ومتزاحمة تؤثر بعضها في بعض إلى درجة انطفاء آثار بعضها مثل تضاد الهوى والهوس مع القوة العقلية، يحتاج إلى ملكة التقوى والطهارة القلبية تتمثل وظيفتها في طرد ونفي هذه القوى الخبيثة

كـي يخلـص العقل من شراكها وحبالها. فبناءاً على هذا: أنّ التقوى تؤثّـر في تفكـير الإنسـان ومعرفته، بدفع الموانع المذكورة التي تعيق العقـل في عملـه بحيث تحرره وتنقذه من أن يقع في شباكها وحبالها. وبالتالـي: يسـير نحـو بـاب السلامة:... فأبان لـه الطريق وسلك به السـبيل فتدافعته الأبواب إلى باب السّلامة، و﴿يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْـوَانَهُ سُـبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[١].

---

(١) الأنعام: ١٦.

قيمة المعرفة

١ ـ قيمة المعرفة مسألة أساسية:

ما تهدف إليه المعرفة ويمثل ضالتها الأساسية هو الجواب عن التساؤلات التالية: هل يمكن لنا الوصول إلى الحقيقة والواقع ؟ وهل يطابق ما أدركناه الواقع كما هو في نفسه ؟ وبعبارة أخرى: هل معارفنا تنطوي على قيمة معرفية أم لا ؟ وإذا أمكن ذلك فما هو الطريق الموصل إلى الواقع؟ وما هو المعيار الذي نميّز به المعرفة الواقعية عن المعرفة غير الواقعية؟ فكل هذه التساؤلات تصب في حقل «قيمة المعرفة» التي تعد من أساسيات البحوث المعرفية، إذ بها نستطيع أن نفصل بين المثالية والسفسطائية (Sophisme) وبين اليقينية (Dogmatisme) التي تبناها أفلاطون وأرسطو وأتباعه من اليونانيين والحكماء الإسلاميين وديكارت ولايب نيتس وشريحة من فلاسفة أوروبا المعاصرين ومدرسة الشكاكين (Seeptisisme) التي ظهرت من جديد في الغرب[1]. والداعي إلى إثارة هذه المباحث

---

(١) أصول الفلسفة ٢: ٩٤.

وطرح مثل هذه التساؤلات هو أنّنا نعلم بأنّ إدراكاتنا في الجملة ليست مطابقة للواقع، وأنّها ليست كلها خطأ ومخالفة للواقع، بل بعضها حقيقي مطابق للواقع وبعضها غير حقيقي مخالف للواقع، مما يدفعنا إلى البحث عن معيارٍ أو ضابطٍ لتشخيص الحقيقي منها عن غير الحقيقي. فعندنا مسألتان في الواقع: الأولى: ما هي المعرفة الحقيقية (تعريف المعرفة) ؟، الثانية: ما هو المعيار الذي نفرز بموجبه المعرفة الكاذبة عن المعرفة الصادقة ؟ وتطرح المسألة الأولى تحت عنوان «ملاك المعرفة» وتطرح المسألة الثانية تحت عنوان «معيار المعرفة».

ذكرنا في ما سلف من البحوث أنّ الإنسان يمكن له أن يلمس الحقيقة لمساً مستقيماً، وهذا ما يسمى في عرف الفلاسفة بالعلم الحضوري أو الشهودي، فالواقع في هذا النوع من العلم حاضر عند المدرك، وبالتالي: لا يتصور فيه الخطأ والاشتباه. ولكن باعتبار أنّ العلم الحضوري قليل الموارد حيث لا يتجاوز بعض المصاديق، ولا يلبي احتياجات الإنسان المعرفية، فسنركّز بحثنا أكثر على العلم الحصولي وبيان أقسامه ودور الحس والعقل في هذا

المجال. وباعتبار أنّ الكشف عن الواقعيات مختّصة بالقضايا والتصديقات، فمن الطبيعي أن ينصّب اهتمامنا على التصديقات بالدرجة الأولى بصفتها تحكي عن الواقع، وعلى التصورات بالدرجة الثانية وإن كان البحث عنها مهم أيضاً بصفتها شرطاً لتحقق التصديقات ومقدمة لها.

٢ ـ ملاك المعرفة:

ذكرنا في البحوث السالفة أنّ مبحث «قيمة المعرفة» يثار في صورة ما إذا كان هناك واسطة بين العالم ومتعلق العلم (المعلوم) وأنّ العلم غير المعلوم. وبعبارة ثانية: أنّ مسألة «قيمة المعرفة» تتمثل في سؤال مفاده: هل الصورة الذهنية (الواسطة) مطابقة للواقع أم لا ؟ وهذا لا يتصور إلاّ في العلم الحصولي، ولا معنى لهذا السؤال إذا كان العالم يعلم بالوجود العيني للمعلوم. وبالتالي: لا تثار في العلم الحضوري مسألة المطابقة أو عدم المطابقة، إذ لا ثنائية هناك حتى يكون عندنا مطابق (بالكسر) ومطابق (بالفتح).

سؤال: لماذا ننعت الإدراكات الحضورية بكونها حقيقية ونقول: الإدراكات الحضورية تمام الحقيقة ومطابقة للواقع ؟ الجواب:

ثمة نوع تسامح وتوسعة في مفهوم الحقيقة، فحينما نقول: العلوم الحضورية حقيقية نعني به: أنّها لا تقبل الخطأ، ولا نعني: أنها مطابقة للواقع.

ومن هنا يتضح «تعريف الحقيقة» وهو: «الصورة العلمية المطابقة للواقع التي تحكيه»[1]، والمراد من الواقع هو واقعية كل شيء في ظرف نفسه، الذي هو أعم من الذهن والخارج بقطع النظر عن درك المدرك[2].

٣ ـ نظريات في تعريف الحقيقة:

٣ـ١: النظرية الذرائعية[3]: يقول وليام جيمس أحد مؤسسي المدرسة الذرائعية: «الحقيقة هي الفكر النافع في حياة الإنسان العملية»[4]، فالحقيقة في نظر وليام جيمس ترادف «المنفعة»، فكون

---

(١) الاسفار ١: ٨٩، إلهيات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل الثامن.

(٢) الاسفار ١: ٣٣٦، كشف المراد : المقدمة الأولى، المسألة السابعة والثلاثون: ٤٣.

(٣) Pragmatisme.

(٤) الميتافيزيقا: ٣٥٧.

هـذا حقـاً يعـني كونـه نافعـاً وليس كونه مطابقاً للواقع. وهذا غير قولـنا: مـا هـو حقيقة هو نافع بصفتنا نتكلم هنا عن أثر الحقيقة لا عـن معـناها وتعـريفها[١]. وهـذه الـنظرية تشـبه مـا تـراه الفلسفة التحليلـية، فإنّها تقول: يجب السعي نحو ما يترتب على النظرية من فـائدة في مقـام العمـل وإلى أي حـد هـي فاعلـة. ويمكنـنا تلخيص نظريـتهم في هـذه المقولة: «لا تبحث عن معنى القضية، أبحث عمّا يفيدك من استعمالها وتطبيقها»، يقول **بار بور**: «الفلسفة التحليلية نظـرها في الغالـب اسـتخدامي وظـيفي؛ بمعـنى: أنّهـا تعـتقد أنّ النظريات مفيدة وليست مطابقة للواقع»[٢].

٣ـ٢: نقد وتحقيق: يرد على هذه النظرية عدة انتقادات:

٣ـ٢ـ١: الـنقد الأوّل: هـذه النظرية لا تصلح كحل للسؤال الـذي طرحـناه في بحث «قيمة المعرفة»، فالإشكالية الأساسية تتمثل في أنّنا نريد معرفة هل ما أدركناه مطابق للواقع أم لا ؟ أي: هل هذه المعـرفة التي لها فائدة عملية مطابقة للواقع أم لا ؟ فالسؤال الأصلي

---

(١) الميتافيزيقا: ٣٥٧، فلسفتنا: ١٧٤.

(٢) العلم والدين: ١٥٣.

باقٍ على حاله، وبيانهم يمثل فراراً من الجواب الأساسي في حقل نظرية المعرفة. فالخلاف لا يكمن في لفظ «الحقيقة»، بل في خاصية الكاشفية عن الواقع والمطابقة معه. ومضافاً إلى ذلك: إنّ هذا التعريف تعريف باللازم الأخص، وهو كونها مفيدة، فالتعريف ليس جامعاً، كما لو عرّفنا الإنسان بأنّه «ضاحك عالم» فإنّه ليس تعريفاً لحقيقة الإنسان بل تعريف بلازمه الأخص.

٣ـ٢ـ٢: النقد الثاني: يلف كلمتي «مفيد» و«نافع» الإبهام والغموض؛ إذ تتجليا في أنحاء مختلفة من المصاديق، فما المقصود منهما، فهل المقصود المنفعة الفردية أو المنفعة الجماعية؟ وإذا كان المقصود المنفعة الجماعية فهل تشمل تمام النوع الإنساني أو فقط جماعة خاصة؟ إذ المنافع والمصالح لكل فرد وجماعة دائماً في حالة تغير وتبدل. وبالتالي: تكون الحقيقة متغيرة ومتبدلة، فما هو مفيد ونافع لفرد فهو حقيقة، وما هو غير مفيد ونافع لفرد آخر فهو خطأ، وفي النتيجة نسقط في الهرج والمرج المعرفي حيث تفسر الحقيقة وفق المصالح والمنافع الشخصية ولا يلتفت إلى مصالح ومنافع الآخرين. وإذا كان المقصود منافع ومصالح لنوع الإنسان بصفة عامة، فيبقى

الإشكال قائماً على اعتبار أنّ المصالح والمنافع تتغير مع تغيّر الزمان فما هو عند جيل مصلحة هو عند جيل آخر مفسدة، كالاستفادة من النفط مثلاً فإنّها مصلحة للجيل الحاضر وليست مصلحة للجيل القادم، فما هو الملاك الصحيح لتشخيص المصلحة والمنفعة؟ هل هو الجيل الحاضر أو الجيل القادم ؟ وعلى هذا: لا يمكن التيقن من أية حقيقة، ولا يمكن لوليام جيمس إثبات نظرياته ولا يمكن له أن يضمن لها البقاء.

٣ـ٢ـ٣: النقد الثالث: تجيز هذه النظرية أن يصدّق الإنسان بشيء ينطوي على فائدة عملية ولو خالف الواقع، في حين أنّ ترتب منفعة عملية على شيء من الأشياء لا يكفي في التصديق المعرفي به؛ إذ المعرفة ليست نشاطاً خارجياً، بحيث إذا علم الإنسان بفائدتها العملية يتحرك نحوها وإلاّ لا يتحرك، بل أنّ التصديق بمفردة معرفية يحتاج إلى مطابقتها للواقع.

والطريف أنّ أصحاب هذه النظرية قد وقعوا في نفس الفخ الذي أرادوا التخلص منه، وهو فخ الشكاك والمثالية؛ إذ أنهم أعطوا للحقيقة معنىً عملياً وعرّوها عن حيثيتها الأساسية

(الكاشفية)، وأصبغوا عليها فقط اسم الحقيقة[١]، في حين أنّ النزاع لا ينصب على لفظ الحقيقة بل ينصب على نفس خاصّية الكاشفية عن الواقع ومطابقتها معه.

٣ـ٢ـ٤: النقد الرابع: يقول المفكر الفرنسي **بول فولكيه** في كتابه «**الفلسفة العامة**»: يستلزم من إثبات نظرية أصالة العمل كجميع نظريات الشكاك نفيها؛ مما يعني أنّها تنطوي على تناقض منطقي، لأن القول «أنّ الحقيقة هي الفائدة» يستلزم القول بأنّ ثمة شيء يمثل الحقيقة مطلقاً (أي: الحق مفيد). وهذا يشبه المقولة التي فحواها: «لا يجب التصديق بشيء مطلقاً» إذ أنّها تمثل نوع تصديق وحكم، فنظرية أصالة العمل التي تنفي أي حقيقة غير حقيقة العمل نفسها قضية تمثل حقيقة كلية ونظرية، فإذا كانت المعرفة تساوق الفائدة العملية فهذه القضية نفسها باطلة.

٣ـ٣: نظرية **آكوست كنت**[٢]: تتمثل هذه النظرية في أنّ الحقيقة ما اتفق عليه النّاس في عصر ما. ويقول **فلسين شاله** في كتابه

---

(١) الميتافيزيقا: ٦٠ و٣٥٩، فلسفتنا: ١٧٥ ـ ١٧٦، أصول الفلسفة ١: ٩٨.

(٢) Auguste Conte.

«**الفلسـفة العلمـية**» في فصـل «**قـيمة وحدود العلم**»: الوصف الـبارز للحقـيقة هـو وفاق جميع الأفكار في ذهن الفرد وتوافق جميع أذهـان أفـراد المجتمع الإنسـاني الحاصـلة في زمـان واحـد والمحققـة للوحـدة المعـنوية. وهـذه النظرية تشبه نظرية أهل السنة في الإجماع القائلـة بأنّـه يكفي اتفاق فقهاء الإسلام في زمان ما على حليّة شيءٍ مـا أو حرمـته ، لاتصـاف ذلـك الشـيء بالحـرمة أو الحلية؛ وبعبارة أخـرى: أنّ نفس هذا الاتفاق يمثل الحقيقة، وإذا اتفق علماء آخرون على رأي آخر يمثل هو كذلك تمام الحقيقة[1].

٣ـ٤: نقد وتحقيق:

٣ـ٤ـ١: الـنقد الأوّل: يـرد عـلى هـذه النظرية نفس الإيراد السـابق أي أنّهـا لم تشخص الداء الواقعي في المعرفة، ولم تجب عن السؤال الأساس. والإشكال على هذه النظرية هو: هل ما اتفق عليه الـنّاس يطـابق الواقـع أم لا؟ فـإنّ إشـكالاتنا الأساسـية عـلى السفسـطائيين تختزل في السـؤال السـابق أي: هل تطابق إدراكاتنا وعلومـنا الواقـع أم لا ؟ وأنـتم بهـذا الـتعريف أفرغتم الحقيقة من

---

(١) ومـن تبنى هذه النظرية المفكر الفرنسي F.Shaler، الميتافيزيقا: ٣٦٤، أصول الفلسفة ١: ٩٧.

مضمونها المعرفي المتمثل في الكاشفية عن الواقع، وركّزتم فقط على وفاق النّاس كملاك للحقيقة، الذي يمثل صورة جديدة من الشكاكية.

وإذا كان وفاق النّاس ملاكاً للحقيقة فما كان يعتقده النّاس من قديم الزمان إلى سنين قليلة من «دوران الشمس حول الأرض» هو حق، وما يعتقدونه الآن من «دوران الأرض حول الشمس» هو حق كذلك، في حين أنّ الحقيقة لا يمكن أن تتلون بلونين متناقضين فما نعتقده يكون مستقلاً عن كياننا فإذا طابق الواقع فهو الحقيقة وإذا خالفه فهو البطلان. والطريف: أنّ نفس هذه النظرية: «الحقيقة هي ما اتفق عليه النّاس » لم تحض باتفاق عموم النّاس فهي في ضوء هذا المعيار نظرية بعيدة عن الحقيقة[1].

٣ـ٤ـ٢: النقد الثاني: إذا انبثقت من شخصين في زمان واحد نظريتان متباينتان في ما يتصل بمسألة واحدة، فماذا نختار؟ فإذا انتخبنا النظريتين فهو جمع بين النقيضين، وإذا رددنا النظريتين فهو ارتفاع النقيضين، وإذا انتخبنا واحدة من النظريتين فنحتاج إلى

---

(١) أصول الفلسفة ١: ١٩، شرح المنظومة المبسوط ٢: ٣٦٧.

معـيار في ذلك وإلاّ يلزم الترجيح بلا مرجّح، وقبول النّاس لا يمكن أن يشكل المعيار المطلوب.

٣ـ٤ـ٣: الـنقد الـثالث: يقـول **بـل فولكيه**: «كون عقيدة ما حقـيقة هـي علـة عموميـتها، ولـيس عموميتها هي العلة في كونها حقـيقة؛ وبعـبارة أخـرى: الشـيء يقـبل لدى العموم لكونه حقيقة ولـيس لكونه مقبول لدى العموم هو حقيقة»[١]. وكم من عقيدة أو فكرة نالت القبول من النّاس وليس لها شيء من الحقيقة.

٣ـ٥: نظـرية النسـبية[٢]: تتمـثل الحقـيقة لـدى النسـبية (Relativistes) في الإدراك المنبـثق مـن احـتكاك الجهـاز الإدراكـي بالعالم الخارجي، فالمعرفة الإنسانية عندهم هي نتاج القوى العصبية والشيء الخارجي؛ بمعنى: أنّ الحقيقة تتمثل في عكس العمل الناشئ مـن تأثّـر قـوة إدراكنا بالشيء الخارجي. مثلاً: إذا رأى شخص شيئاً يحمـل لوناً أصفر، وشخص آخر بصفته مبتلياً بمرض ما يرى الشيء نفسه بلون أسود، فيضحي كل إدراك حقيقة في حد ذاته، فلا معنى

---

(١) الميتافيزيقا: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

(٢) Relativite.

للمطابقة وعدم المطابقة مع الواقع باعتبار أنّه لا يوجد في البين ملاك للمطابقة، بل الملاك هو مقتضى الطبيعة الذهنية وقوى الإدراك، وهذه عين النسبية في حقل المعرفة[١].

٣ـ٦: نقد وتحقيق:

٣ـ٦ـ١: النقد الأوّل: لم تأت هذه المدرسة بشيءٍ جديد، فإنّ من أدلة **بيرهون** الشكاك المشهور على مدعياته اختلاف أجهزة الإنسان الإدراكية واختلاف الأفراد في كيفية الإدراك، حيث استخلص من هذا التفاوت والاختلاف بطلان وانتفاء أصل الإدراك، فيما استخلص أنصار النسبية نسبية الإدراك، وقالوا: إنّ الإدراكات حقيقية لكنها متفاوتة بالنسبة إلى الأفراد. ولا معنى لهذه النسبية؛ على اعتبار أنّ الحقيقة واحدة في ذاتها، فإنّ الجسم السابق إمّا أصفر وإمّا أسود أو لا ذا ولا ذاك، أمّا كونه يحمل اللونين فهذا غير معقول. فاللائق بكم أن تقولوا مثل الشكاكين: «لا نعلم هل أنّ معرفتنا حقيقة أم لا ؟» بصفتكم جزميّين ترفضون مذهب الشكاكين[٢]، لا أن تقولوا: «إنّ معرفتنا حقيقة لكنها نسبية».

---

(١) فلسفتنا: ١٤٢ ـ ١٤٣، أصول الفلسفة ١: ٩٨، ١١١، ١١٤، مسألة المعرفة: ١٨١.

(٢) أصول الفلسفة ١: ١١٢، مسألة المعرفة: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

مضافاً إلى ذلك: أنّكم مثل الشكاكين أفرغتم الحقيقة من خاصيتها الأساسية وهي الكاشفية عن الواقع، وطرحتم ملاكاً آخر للحقيقة أقرب إلى المثالية، مع العلم أنّ دعوانا مع الشكاك والمثاليين - كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق - تختصر في سؤال أساس هو هل أنّ إدراكاتنا كاشفة عن الواقع أم لا ؟ وبأي مقدار تكشف عن الواقع أو لا تكشف ؟ والحق أنّ الحقيقة موجودة قبل (قبلية رتبية) جهاز الإدراك أدركها أو لم يدركها.

٣ـ٦ـ٢: النقد الثاني: تنطوي نظريتكم (كل الحقائق نسبية) على تناقض منطقي؛ على اعتبار أنّ الحكم المستفاد منها يشملها كذلك، فهي إمّا حقيقة نسبية فلا تنهض حجة على الغير، وإذا سلمنا أنّه حجة فهو مطلق في حين كونه نسبياً، الأمر الذي يخالف أصل النظرية، وإمّا أنّ هذه النظرية تمثل حقيقة مطلقة فبالتالي قد اعترفتم بمعرفة مطلقة ويكفي هذا في نقض نظريتكم.

٣ـ٦ـ٣: النقد الثالث: إنّ أصل النظرية يبتني على فرضية قبلية تتمثل في أنّ حقيقة الإدراك مادية؛ فإنّهم يعتقدون أنّ المعرفة نتاج مادي ينشأ من تأثر جهاز الإدراك بالمحيط الخارجي، وقد أبطلنا هذا الزعم في بحث «تجرد المعرفة» بأدلة متعددة.

٤ ـ معيار المعرفة:

نتناول في هذه الفقرة الإجابة عن سؤال مفاده: ما هو مقياس أو معيار تشخيص الحقيقة عن الخطأ ؟ طرحت عدة نظريات للإجابة عن السؤال نعرض لها فيما يلي:

٤ـ١: نظرية ديكارت:

تتمثل نظرية الفيلسوف الفرنسي الكبير في أنّ معيار المعرفة هو الأوضحية، والقضايا الحقيقية هي التي تستنتج من البديهيات بشكل صريح[١]، وهذه البديهيات مغروسة في العقل الإنساني في أوّل نشأته جعلها الله تعالى في فطرة الإنسان[٢]. والسبب في اتكاء

(١) الفلسفة والفيزياء: ٦٤.

(٢) يقسم ديكارت تصورات الإنسان إلى ثلاثة أقسام: أـ الصور الذهنية التي يتلقاها الإنسان من العالم الخارجي، ويسميها: الصور العارضة، من قبيل: صورة الحرارة أو الحلاوة أو الاحمرار...ب ـ الصور التي تصنعها قوة الخيال في الذهن بمساعدة الصور العارضة، ويسميها: الصور المجعولة، نظير: الفرس ذو الأجنحة وما شابه ذلك، ج ـ الصور الفطرية التي يدركها العقل بالبداهة، من قبيل: الكلية، والمفاهيم الرياضية مثل الخط النقطة وما شابه ذلك، والصور ⇦

ديكارت على البديهيات الفطرية، هو أنّه لو أخطأت يلزم أن يكون الله تعالى خادعاً للإنسان[١]:«إذا كان الأمر البديهي يقبل الخطأ فيعني هذا أنّ الله تعالى يخدعنا، وبما أنّ هذا لا يليق بكماله تعالى فيحق لنا أن نعتمد على البديهيات ووضوحها وتمايزها»[٢]. ويقول أيضاً: «... ما أصلناه كقاعدة وهو: «كل ما ندركه بوضوح هو حقيقي»، لا يوصف باليقين إلاّ لأنّ الله تعالى موجود في غاية الكمال، وما لدينا هو منه تعالى... وأمّا إذا لم نعلم أنّ ما هو متحقق في وجودنا من حقيقة أو واقعية ناشئ من وجود كامل ولامتناهي فلا نطمئن إلى أنّ تصوراتنا مهما كانت واضحة تمثل كمال الحقيقة بأي دليل كان»[٣]. ويرى أيضاً: «إنّ إرادة الله تعالى هي التي حققت الحقيقة، ولو تعلقت مشية الله تعالى بالأمور بصورة أخرى لكان

⇨

الفطرية هي الوحيدة التي تتسم باليقينية والتي لها قيمة معرفية. راجع التأملات الفرع الثالث، الفلسفة الكلية لبل فولكيه: ٢٠٢.

(١) تأملات، القسم الخامس.

(٢) الميتافيزيقا: ٢٠٤.

(٣) مقالة في المنهج لديكارت: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

ذهننا وباقي الأشياء تابعة لأصول ومباديء أخرى، وما هو بديهي في نظرنا يضحى محالاً وغير معقول»[١].

٤ـ٢: نقد وتحقيق:

٤ـ٢ـ١: النقد الأوّل: تنطوي نظرية **ديكارت** على الدور الصريح؛ إذ أنّه جعل البداهة هي ملاك الحقيقة وارتكز في إثبات ذلك على الله تعالى بصفته كمالاً مطلقاً، والكمال المطلق لا يخدع مخلوقاته[٢]، وارتكز في استدلاله على وجود الله تعالى وكماله على البديهيات[٣].

٤ـ٢ـ٢: النقد الثاني: نظريته القائلة أن كل إنسان يولد وفي فطرته مجموعة مفاهيم بديهية فعلية، باطلة بالوجدان؛ لأنّه لم نر طفلاً من الأطفال ولد وهو يحوي على مجموعة مفاهيم فطرية، بل إنّ الإنسان يكتسب مع مرور الزمان المفاهيم وفقاً لآليات خاصة[٤].

---

(١) الميتافيزيقا: ٢٠٤.

(٢) مقالة في المنهج لديكارت.

(٣) الميتافيزيقا: ٢٠٤.

(٤) نفس المصدر: ٢٠٦.

٤ـ٢ـ٣: النقد الثالث: إنّ مقولة **ديكارت**: «إنّ إرادة الله تعالى هي التي حققت الحقيقة، ولو تعلقت مشية الله تعالى بالأمور بصورة أخرى لكان ذهننا وباقي الأشياء تابعة لأصول ومباديء أخرى، وما هو بديهي في نظرنا يضحي محالاً وغير معقول»[١] أوّلاً: تفضي بنا هذه المقولة إلى نسبية المعرفة، الأمر الذي ينافي نظرية نفس ديكارت في يقينية المعرفة؛ إذ الحقيقة والإدراك يتبعان ويتعلقان بإرادة الله تعالى. وثانياً: إذا كان ما يقوله **ديكارت** من أنّ معرفتنا تتبع نوع الخلقة التي خلقنا عليها الله تعالى فإذا تغيّرت فتتغيّر نوعية إدراكاتنا، كما يذكر ذلك في رسالته إلى **مرسن**: «الحقائق الرياضية التي تعدونها أزلية وأبدية من جعل الله تعالى، وهي خاضعة مثل جميع المخلوقات لله تعالى، فإذا تغيّرت إرادة الله تعالى فتتغيّر هي أيضاً معها»[٢]، فلا يبقى معنى لقيمة المعرفة، باعتبار أنّنا نسعى في بحث قيمة المعرفة إلى معرفة هل ما علمناه يطابق الواقع أم لا ؟

---

(١) رسالة ديكارت إلى مرسن في ١٥ آبريل ١٦٣٠م من الميتافيزيقا لبول فولكيه: ٢٠٤.

(٢) نفس المصدر: ٢٠٤.

وهذا لا ارتباط له بنوع الخلقة التي خلقنا عليها. وعلى هذا: إنّ الله تعالى أفاض علينا فقط العقل وقدرة الإدراك، ولم يفض علينا لون الإدراك بل حصلنا على هذا اللون من تعاطينا مع الواقع وإدراكنا له، وما ندركه بما أفاضه علينا يدركه مخلوق آخر شاركنا في نوع الخلقة أو لم يشاركنا (الجن أو الملائكة). فما طرحه الفيلسوف **ديكارت** كمعيار للمعرفة لا يفيدنا ولا يجيبنا عن السؤال الذي طرحناه في باب «قيمة المعرفة»[1].

٤ـ٢ـ٤: النقد الرابع: نفس مفهوم الوضوح والبداهة الديكارتيين اللذين طرحهما كملاك للحقيقة لا يخلوان من إبهام وغموض، كما تفطن لذلك **ديكارت** نفسه: «لكن يبقى في البين إشكال، وهو: ما هو الشيء الذي يجعلنا نعلم ما هو واضح»[2].

٤ـ٣: نظرية كانت:

٤ـ٣ـ١: تقسيمات العلوم: يقسم الفيلسوف كانت العلوم العقلية إلى ثلاثة أقسام: أـ العلوم الرياضية، ب ـ العلوم الطبيعية

---

(١) الميتافيزيقا: ٢٠٤ ـ ٢٠٥، تعليم الفلسفة ١: ٢٢٠.

(٢) مقالة في المهج: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

ج- الفلسفية الأولى (الميتافيزيقا)، ولـه نظريات في قيمة هذه العلوم الـثلاثة. ويقسـم الأحكـام العقلـية بـدواً إلى طائفتين: ١- الأحكام التحليلـية، ٢- الأحكام التركيبية، وتتمثل الأحكام التحليلية في أنّ المحمـول مسـتخرج ومستل من تحليل الموضوع نفسه، فمثلاً: مفهوم «له زوايا ثلاث» مستخرجة من مفهوم المثلث نفسه ، أو أنّ الجسم لــه أبعـاد ثلاثـة مسـتخرجة من مفهوم الجسم نفسه. وبالتالي: إنّ القضـايا التحليلـية لا تتحفـنا بمعـرفة جديـدة بـل تزيدنا توضيحاً وشرحاً لموضوعها، وأمّا في القضايا التركيبية فإنّ المحمول لا يستخرج مـن تحلـيل الموضـوع نفسه ، بل أنّه أمر زائد عن الموضوع ويزيدنا معرفة حين عروضه على الموضوع، مثل: الجسم لـه وزن، فإنّ مفهوم الـوزن لا نحصـل عليه من تحليل مفهوم الجسم بل يمثل معرفة زائدة على معرفة الجسم[1]. ثم يقسم القضية التركيبية إلى قسمين آخرين: ١- القضايا التركيبية القبلية: وهي قضايا لا نحصل عليها من خلال الـتجربة، مـثل: الخـط المسـتقيم هـو أقصر مسافة بين نقطتين، ٢-

---

(١) في الحمـل الأوّلـي إمـا يشـكل نفـس الموضوع وإما تفسيراً لـه، مثل، علي علي، أو الانسان حيوان ناطق، وفي الحمل الشائع نحصل على معلوم جديد من قبيل الانسان متكامل، الاسفار ١: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

القضـايا التركيبية البعدية: وهي قضايا نحصل عليها ببركة التجربة مثل: الهواء له وزن[1].

٤ـ٣ـ٢: النظرية الرياضية لدى **كانت**: يرى الفيلسوف كانت أنّ العلـوم الرياضـية يقينية مطلقاً، والسرّ في ذلك أنّ موضوع هذا العـلم (الزمان والمكان) مخلوق للذهن، نابع من فطرة الإنسان، ولا علاقـة لـــه مع العالم الخارجي (أي: ليس حقيقة تجريبية). والأحكام الـتي تعـرض موضـوع الرياضـيات أحكـام تركيبـية قبلـية وما قبل الـتجربة، لا يعتريهـا الخطـأ والاشـتباه[2]. ولـو كانـت موضـوعات الرياضـيات ليسـت ناشئة من فطرة الإنسان، بل أدركها العقل من خلال التجربة لكانت لها مثل موضوعات العلوم الطبيعية مرحلتان: الأولى: وجـود الشـيء في نفسه (الخارج)، والثانية: وجود الشيء في إدراكـنا (الذهـن)، وحينـئذٍ يـثور الشـك التالي: من أين نعلم أنّ وجـود الشـيء في ذاتـه عـين وجود الشيء في إدراكنا ؟ لعل ما هو موجـود في إدراكـنا غـير مـا هـو في ذاتـه؟ وباعتـبار أنّ موضوعات

---

(١) التمهيدات: ٩٧ ـ ٩٨.

(٢) نفس المصدر: ٩٨.

الرياضـيات وجـودات ذهنـية (الشيء في إدراكنا) وليست أشياء في ذاتها (أمور خارجية)، فهي حقائق ما قبل التجربة لا يعتريها الشك والترديد[١].

٤ـ٣ـ٣: نظرية كانت في العلوم الطبيعية:

يـرى الفيلسـوف كانت أنّ الذهن البشري لا يستطيع إدراك ذوات الأشياء، بل يمكنه فقط إدراك ظواهر الأشياء، وبعبارة أخرى: الذهن يستطيع إدراك الشيء في الذهن[٢] ويعجز عن إدراك الشيء في ذاتـه[٣]؛ ذلـك لأنّ الشـيء القابل للإدراك هو ظواهر الأشياء لا الأشـياء نفسها . ومن هنا ندرك أنّ كانت لا ينفي ذوات الأشياء بل يـرى أنّهـا غـير قابلـة لـلإدراك، ويرى أنّ المعرفة تتركب من صورة تنـتمي إلى عالم الذهن ومن مادة تنتمي إلى عالم الخارج، حيث تأخذ الحـواس مـواد أوّلـية للمعرفة من الخارج، فاقدة للخصوصيات من صـورة وتعيّن وتشخّص، ثـم يصبّها الذهن في ظرف الزمان والمكان

---

(١) كليات الفلسفة: ٣٣٥.

(٢) Phenomene. •• Noumene.

(٣) الميتافيزيقا: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

بصفتهما قالبين ذهنيين، مما يجعلها تكتسب صورة معيّنة تخرجها من حالة البعثرة وعدم الإنسجام[١]. وبجعل الذهن المواد الأوّلية تتحد مع الصورة الذهنية تحصل المعرفة البشرية، من قبيل ما ندركه من مواد أوّلية تخص الشمس من حرارة وضياء ولون وما شابه ذلك فإنّها قبل ورودها الذهن عبارة عن أمور مبعثرة لا ربط بينها، وبعد ورودها الذهن تصبّ في ظرف الزمان والمكان مما يجعلها تكتسب صورة واضحة تعكس الشمس الواقعية. وبعد أن تكتسب صورتها الذهنية تُصب من جديد في قالب ذهني آخر (مرتبة الفاهمة الاستعلائية) فتحصل القوانين الكلية والعامة[٢]. وبعبارة ثانية: لا تتحقق المعرفة في الرؤية الكانتية إلاّ إذا صيغت المعطيات الحسية في قوالب الفاهمة، فكما أنّ المادة الأوّلية (ظواهر الشيء في نفسه) لا تتحقق ولا تأخذ صورتها الذهنية إلاّ إذا صيغت في قالب الزمان والمكان، كذلك المعطيات الحسية لا تأخذ شكلها المعرفي إلاّ إذا صيغت في قوالب الفاهمة[٣]. والحاصل: أنّ الذهن البشري في

---

(١) جولة في الفلسفة الغربية ٢: ٢٣٣.

(٢) الميتافيزيقا: ٢٢٦.

(٣) الفيزياء والفلسفة: ١٢٢، كليات فلسفية: ٢٣٦.

الرؤية الكانتية لا يتسنى لـه معرفة الأشياء كما هي عليه في الواقع، بـل يمكـن لــه فقـط الإحاطة بظواهر الأشياء كما يصيغها هو وفقاً لآلـياته الخاصـة[١]، وهـذا مدلـول عـبارته الشهيرة: «يجب أن نجعل الخـارج تابعـاً للـذهن في عـوض أن يكـون تابعاً للخارج حتى نحل مشـكلات الفلسفة»[٢]. والمسألة المعرفية الخطيرة التي طرحها كانت هـي تفكـيكه بـين «الشيء في ذاته» و «الشيء في إدراك الإنسان» إذ يتركـب «الشـيء في إدراك الإنسـان» مـن مـادة أوّلـية تأتيه من الخـارج وما تتحفه به القوالب الذهنية، فيما يمثل «الشيء في ذاته» الشـيء الخارجـي فقـط، الأمـر الـذي يجعلنا لا ندري هل معلوماتنا بالعالم الخارجي حقيقية أم لا ؟ ومطابقة للواقع أم لا ؟ ويعلق **باربور** علـى نظـرية **كانت** في كتابه **«العلم والدين»**: «لا يمكن لنا معرفة نفـس الأمـر أو الأشـياء في نفسها بمعزل عن غبار التحريفات الذي يمكن أن يصيبها من جراء حوادث الذهن»[٣].

---

(١) التمهيدات: ١٠، و١٢٠، العلم والدين: ٩٢، نقد العقل المحض: ٤١.

(٢) الميتافيزيقا: ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣) العلم والدين: ٩٢.

٤ـ٣ـ٤: نظرية **كانت** الميتافيزيقية:

يرى الفيلسوف **كانت** أنّ العقل النظري لا يمكنه درك مسائل الميتافيزيقا؛ لأنّها في نظره تختلف جوهرياً عن موضوعات الرياضيات التي هي عبارة عن حقائق ذهنية تشملها الأحكام التركيبية وما قبل التجربة، وتختلف (مسائل الميتافيزيقا) عن مسائل العلوم الطبيعية التي تخضع لعملية التجربة واللمس الحسي وتشملها أحكام ما بعد التجربة[١]. وبالتالي: ما دامت مسائل الميتافيزيقا لا تندرج تحت موضوعات الرياضيات ولا تحت موضوعات الطبيعيات، فلا يمكن أن تدرج تحت المعرفة الإنسانية، وكل ما قيل أو سيقال في هذا الحقل المعرفي هو مجرد ألفاظ جوفاء ليس إلاّ[٢].

٤ـ٢: نقد نظريات **كانت**:

٤ـ٢ـ١: لم نعثر على تعريف لحقيقتي الزمان والمكان في فلسفة كانت مع أهميتهما الفائقة عنده، حتى يمكننا التأمل فيهما والحكم عليهما، بخلاف ما نجده في الفلسفة الإسلامية إذ يعدان

---

(١) التمهيدات: ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) التمهيدات: ٤٠ ، ١٧٣.

لـديها من أعراض الجسم وخصوصياته، نحصل على مفهوميهما من ملاحـظ الجسـم وحالاتـه. فـإذا اتصف الجسم بالحركة (الخروج من القوة إلى الفعل تدريجاً) يتجلى الزمان بصفته مقداراً للحركة، وإذا نظـرنا إلى نسـبة أجـزاء الجسـم في مـا بيـنها نحصل على المكان[١].

فالـزمان والمكـان وصـفان للمـادة، وبدون مادة موجودة متحركة أو جـزء مـادة مقـاس إلى جـزء آخـر لا يمكـن انتـزاع مفهومي الزمان والمكـان، وبالتالـي: لا يمكن جعلهما حاكمين على المادة وظرفين لها كمـا يـتوهم ذلـك الفيلسوف **كانت**؛ إذ خاصية الشيء لا يمكن أن تكون ظرفاً للشيء نفسه[٢].

---

(١) الـبحث عـن المكان والزمان في الفلسفة بحث طويل الذيل يحتاج إلى دراسة مستقلة.

(٢) لـذا قـال جـى اج جينـز صاحب: ((الفيزياء والفلسفة)): إذا كانت المعرفة القبلـية ليسـت ناشـئة من تجربة العالم الخارجي فكيف تحكي عن الخارج ؟ لـماذا حـين نتعاطى مع الخارج نجده منسجماً مع معرفتنا القبلية ؟ وإذا تمكن كانـت أو ادنكتن أن يصنع العالم بكليته بمدد هذه المعرفة، فعلى أي أساس تبتني آمالهما في مطابقة تكهناتهما مع العالم الخارجي ؟

٤ـ٢ـ٢: قولـه: إنّ الإدراك واقع في ظرف الزمان والمكان قول لا يسـاعده الدلـيل بـل الدليل على خلافه، ذلك: لأنّ العلم مجرد والمجـرد خـارج عـن دائرة الزمان والمكان، وإن كانت معدات العلم زمانية لكن العلم نفسه لا يحيط به الزمان[١].

٤ـ٢ـ٣: قـولـه: إنّ مقـولات الفاهمـة (المقـولات ١٢) ذهنية محضـة لـيس لهـا منشـأ خارجي مطلقاً، يثير فينا التساؤلات التالية: كـيف يحمل (كانت) هذه القوالب الذهنية على الأشياء الخارجية ؟ وكـيف يـوجه ارتـباط هذه المقولات بالمحسوسات الخارجية ؟ وكيف يكون ما صنعه الذهن الصرف ملاكاً لمعرفة الواقع الخارجي[٢]؟

٤ـ٢ـ٤: ونظـريته في أنّ مقولات الفاهمة (المقولات ١٢)كلها ذهنـية محضـة، لا يمكن مشايعته عليها لا أقل في بعضها؛ فإنّ مقولة العلـية والمعلولـية لها منشأ انتزاع خارجي، و**كانت** ملزم بقبول هذه الحقـيقة وإلاّ تـذهب فلسـفته بـتمامها أدراج الرياح. فإنّه هو نفسه يقول إنّ المادة الأوّلية للمعرفة تأتينا من الخارج والذهن يتأثر بها ثم

---

(١) الاسفار ٨: ٤٣.

(٢) المذاهب الفلسفية، القسم الثاني، احمد احمدي: ٨٥ ـ ٨٦.

تـتولد معـرفة جديـدة، وهـل التأثير والتأثّر غير العلية والمعلولية ؟ فـنفس فـرض الذهـن علـة أو مادة أوّلية موجودة في الخارج يشكل أحســن دليلٍ على أنّ العلية لها منشأ انتزاع خارجي. ومضافاً إلى أنّ الدلـيل الـذي ذكـره **كانـت** في إثبات الذوات الخارجية يتوكأ على أصل العلية؛ وإن كنّا لا ندرك الذوات الخارجية بحواسنا بل نتعاطى فقـط مـع الظواهـر الـتي تعرضـها، لكـن يجـب أن نصدق بوجود الـذوات بصـفتها علـة للظواهـر. ومـن حقنا أن نسأل **كانت**:كيف تسـنى لـك الاسـتفادة مـن قـانون العلـية لإثبات العالم الخارجي ؟ فالطـريق الوحـيد لإثبات العالم الخارجي هو أصل العلية، إذ نقول: إنّ صـورنا الذهنـية عن العالم الخارجي معلولة لعلة ما، وإن لم تكن العلـة هـي العالم الخارجي لم تكن الصورة موجودة أصلاً، فهي إذن معلولة للعالم الخارجي.

٤ـ٢ـ٥: يمـيّز الفيلسوف **كانت** بين الشيء في نفسه (الشيء الخـارجي) وبـين الشـيء عندنا (في الذهن)، مما ينبئ عن عدم قوله بكاشفية ما في الذهن لما في الخارج، فما في الذهن تمّ صنعه وترتيب ماهيـته عـلى مستوى جهاز الفاهمة، ولا علاقة لـه بما في الخارج من أشـياء. وبالـتالي: إنّ **كانـت** لـيس لم يحـل إشكالية «قيمة المعرفة»

فحسب، بل وقع في الوحل نفسه الذي سقط فيه الشكاك، على اعتبار أنّه إذا كان الذهن الإنساني هو المقياس في المعرفة ففيما تفرق نظرية كانت عن نظرية بروتوكوراس القائلة: «إنّ الإنسان مقياس كل الأشياء» ؟ فمقولات الفاهمة والصور الذهنية بمثابة نظارة ملونة تصبغ الواقع الخارجي بلونها في ذهن الإنسان، أمّا الواقع الخارجي في نفسه فما هو؟ لا نعلم ذلك ! ويقول صاحب «الفيزياء والفلسفة»: ((يتصور كانت أنّ العالم الخارجي يتحفنا بمجموعة من التأثيرات مشوشة، ويمكن لذهننا أن ينظمها وينتخبها بطرق متعددة ومختلفة؛ ذلك لأنّ أذهاننا صنعت بنحوٍ خاص وانتخابها يكون بنحو معيّن، ويمكن لأذهان أخرى صنعت بنحوٍ مختلف أن تختار طرقاً أخرى))[١].

٥ ـ نظرية جان لاك في قيمة المعرفة:

يعد **جان لاك** JohnLocke (١٦٣٢ـ١٧٠٤م) من كبار علماء مدرسة التجريبية، وقد رفض نظرية **ديكارت** القائلة أنّ الذهن يخلق

---

(١) أصول الفلسفة ١: ١٢٣، فلسفتنا: ١٠٤، شرح المنظومة المبسوط ٣: ٢٧٣ ـ ٢٧٥ الميتافيزيقا: ٣٤٣ـ٣٤٠.

مجهزاً بمفاهيم في أوّل خلقته هي التصورات الفطرية، يقول: ليس عندنا مفاهيم فطرية بل جميع معارفنا تحصل عن طريق الحواس[١].

وأحسن من يترجم هذه النظرية عبارته التي جاءت في كتابه الشهير «**تحقيق في فهم الإنسان**» : **لا يوجد شيء في العقل لم يمر بالحس**[٢].

فإنّه يرى أنّ ذهن الإنسان كان في البدء كاللوح الأبيض لم ينقش فيه شيء، ثم شيئاً فشيئاً نقشت فيه معلومات عن طريق الحواس والتجربة، فالحس في نظره هو منشأ الوعي ـ بكل أشكاله ـ البسيط منه والمعقد. وقسّم عند تناوله لـ«**قيمة المعرفة**» معلومات الإنسان إلى أقسام ثلاثة، قسمان منها لا علاقة لهما بالحس والتجربة وهما غير يقينيين يعدان من الأوهام، والقسم الآخر وهو الإدراك الحسي وهو إدراك يقيني، فالوعي الإنساني في نظر **جان لاك** إمّا وجداني أو شهودي لا يحتاج في إدراكه إلى واسطة، مثل: علم الإنسان بذاته والفرد ليس بزوج، والواحد نصف الاثنين، ويدرج مسائل الرياضيات والله تعالى ومسائل الأخلاق تحت هذا النوع من

---

(١) تحقيق في فهم الانسان وعقله، جان لاك.

(٢) جولة في الفلسفة الغربية ٢: ١٢٩.

الوعي[١]. والقسم الثاني: المعرفة العقلية تحصل بفضل وعي قبلي من تصورات أخرى، من قبيل: إدراك أنّ مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين، وهذه المعلومات لا ترقى إلى مستوى الإدراكات السابقة في اليقين إلاّ في حالة ما إذا كانت الواسطة شهودية ووجدانية. والقسم الثالث: الإدراك الحسي الناشئ من التعاطي المستقيم مع المحسوس الخارجي، ولا يمكن الشك في حقانية هذا الإدراك، لكنه لا يرقى إلى مستوى المعرفة الشهودية والعقلية، بل يصلح للأمور اليومية فقط. وتتمثل نظريته في إدراك خواص الأجسام فيما يتصل بالمعرفة الحسية في أنّ خواص الأجسام على قسمين[٢]: الأولى: خواص ذاتية للجسم لا تنفك عنه من قبيل الحركة والسكون والشكل والامتداد والثانية:خواص عرضية تنفك عنه من قبيل اللون والطعم والرائحة وما شابه ذلك. ويرى أنّ الخواص الذاتية للجسم حقيقة وواقعيات خارجية، قابلة للإدراك والفهم كما هي في ذاتها، أمّا الصفات العرضية المنفكة فهي غير حقيقية ولا تمثل صفات للأشياء الخارجية

---

(١) الفيزياء والفلسفة: ٦٧.

(٢) وقد تبنى قبله هذا التقسيم الفيلسوف ديكارت.

بـل هـي عـبارة عـن احساسـات تحصـل في الذهن بسبب الخواص الذاتية، تابعة للبنية والقوى النفسانية[١].

٦ ـ نقد نظرية جان لاك:

تبـنّى **جـان لاك** نظـرية **ديكـارت** نفسـها فـيما يتصل بقيمة الإدراكـات الحسـية، فإنّـه يـرى أنّ المعلومـات الحسية تتحلى بقيمة عملـية وتفـتقد إلى القـيمة الـنظرية، مـع أنّـه يـتوقع منه أن يعطي الأصـالة لهـذه الإدراكـات بصـفته إمامـاً مـن أئمة التجريبية، لكنه بـالعكس نجده يعطي أهمية للتعقل والشهود أكثر من الحس، ولذا يقـول **بـول فولكـيه**: «حقيقة المسألة هي أنّ جان لاك كان من أتباع العقلانـية بدون وعي منه بذلك»[٢]، ويقول في نهاية بحثه عن لاك: «لاك مـن أتباع العقلانية وقوله: «إنّ العقل ما به الامتياز الطبيعي للإنسان» يبيّن هذا المطلب بأحسن وجه، مضافاً إلى أنّ لاك توكأ في إثبات وجود الله تعالى على العقل، ويرى بداهة وجوده تعالى بقيمة

---

(١) الميتافيزيقا: ١٢٧.

(٢) نفس المصدر: ١٢٩.

بداهة البراهين الرياضية»[١].

وما يؤخذ على **جان لاك** أنّه إذا كانت جميع معلومات الإنسان تحصل عن طريق الحواس، والمحسوسات تفتقد إلى اليقين العلمي، فكيف اكتشفت خواص الأجسام وقسمتها إلى حقيقية ووهمية نفسانية، في حين أنّها كلها تمثل معطيات حسية[٢]؟ وبعبارة أخرى: إذا كان المعطى الحسي هو ملاك واقعية الأشياء المدركة، فلا يمكن تقسيم خواص الجسم إلى حقيقية واقعية وإلى وهمية غير حقيقية، فما دامت الخواص غير الحقيقية تمثل معطىً حسياً فهي واقعية يقينية. ومضافاً إلى ذلك كيف تقسم المعلومات إلى عقلية ووجدانية، وتعتقد بقيمتهما المعرفية في حين أنّهما لا يرتكزان على المعطى الحسي ؟

وهذا التناقض الملحوظ والصريح في النظرية المعرفية لجان لاك يجعلنا نعتقد أنّه من أتباع مدرسة الشكاك، إذ يدعي من جهة أنّ أساس المعرفة اليقينية هو الحس والتجربة، ومن جهة أخرى

---

(١) نفس المصدر: ١٣٠.

(٢) أصول الفلسفة ١: ١٢٠، فلسفتنا: ١٠٩.

يعطي للمعلومات العقلية والشهودية قيمة معرفة تفوق القيمة المعرفية للتجربة والحس، ويرى أنّ المعرفة الحسية مجرد معرفة عملية لا ترقى إلى المعرفة اليقينية، وهذا التناقض الذي وقع فيه **جان لاك** هو الفخ نفسه الذي أراد الفرار منه.

٧ ـ نظرية الفلاسفة الإسلاميين:

٦ ـ ١: مقدمة: بيّنا في المقالات السابقة أنّ العلم الحضوري بصفته يمثل وجود المعلوم (الواقعية) لدى العالم، ولا يحتاج في الوعي به إلى واسطة تقع بين العالم والمعلوم، وأنّ العالم يمثل عين المعلوم والعلم، فلا يمكن تصور الخطأ فيه وعدم مطابقة العلم مع المعلوم، ولذا لا يطرح في هذا الحقل المعرفي بحث «قيمة المعرفة». فالحقل المناسب لهذا البحث هو العلم الحصولي بصفته علماً بواسطة، أي: أنّ العالم يحيط بالأشياء الواقعية بواسطة (الصورة الذهنية)، فإذا طابقت هذه الواسطة الواقع ونفس الأمر فلهذه الإحاطة قيمة معرفية وإن لم تطابق فلا قيمة معرفية لها. ففي حقل العلم الحصولي يجد السؤال التالي موقعه: ما هو مدى مطابقة الواسطة (الصورة العلمية) للواقع ونفس الأمر ؟

فواقـع الإشـكالية يتمثل في أنّه مادام أنّ الواقع ليس حاضراً لدينـا بوجـوده بـل حاضـر بواسطة (الصورة الذهنية) المتواجدة في وعي العالم، نحتاج أن نعرف: هل ما وعيناه (الواسطة) هو كذلك في الواقـع ونفـس الأمـر أم لا ؟ ولا يمكـن حل هذه الإشكالية إلاّ إذا أرجعـنا هـذا الوعـي (الإحاطـة الحصولية) إلى إحاطة حضورية[١] بمعـنى: أنّـنا نصـل إلى مرتـبة مـن الوعـي تجعلـنا نحـيط بالواسطة (الصورة الذهنية) ومتعلق هذه الواسطة إحاطة حضورية، وآنذاك لا يبقى مجال للسؤال السابق.

٧ـ٢: القضـايا الوجدانـية: لديـنا في حقـل العلم الحصولي قضـايا تسمى «الوجدانيات» تشكل مفتاحاً لحل الإشكالية المعرفية السـابقة؛ إذ يمـثل مـتعلق الإدراك الحصـولي حقـيقة حاضرة عندنا ندركهـا بـدون واسـطة، ولديـنا مـن جهة أخرى الواسطة (الصورة الذهنـية) الـتي تحكـي عن متعلقها حاضرة عندنا. مثلاً: أنّ القضية «أنـا شـاك» أو القضية «أنا خائف» تعدان من القضايا الوجدانية

---

(١) لا يكفي العلم الحضوري في ذلك؛ فلابدّ من الاستعانة بالشهود العقلي في حل هذه الإشكالية (المترجم).

تحكيان حالتين نفسيتين (حالة الشك وحالة الخوف) تمثلان متعلق إدراكنا نعي بهما وعياً حضوراً، ونعي بالواسطة (الصورة الذهنية) وعياً حضورياً كذلك. فأمثال هذه القضايا لا يمكن أن يعتريها الشك والتردد، لأنّ الشك والتردد يتصوران في حالة ما إذا كانت الصورة الذهنية حاضرة عندنا ومتعلقها غير حاضر عندنا. ومن هنا يأتي السؤال: من أين ندري أن الصورة الذهنية الحاكية عن الواقع تطابق الواقع وتنسجم معه ؟ ولكن إذا كانا حاضرين لدينا لا معنى للسؤال السابق، بل لا مجال للسؤال عن المطابقة وعدم المطابقة.

٧ـ٣: القضايا المنطقية: ومن القضايا التي لا يمكن الشك في كونها يقينية القضايا المنطقية، وهي عبارة عن صورتين ذهنيتين حاضرتين لدى المدرك؛ بمعنى: أنّا لدينا صورة ذهنية أو مفهوم في مرتبة الذهن، والذهن بصفته مشرفاً على هذه المرتبة ينتزع مفهوماً آخر يحمله على المفهوم الأوّل. مثلاً: لدينا مفهوم الإنسان في مرتبة الذهن، وبعد التأمل فيه ـ وهو في هذه المرتبة ـ نجده ينطبق على كثيرين، فننتزع مفهوم الكلية الذي يقع في مرتبة متأخرة (ثانية) بالنسبة لمفهوم الإنسان، ونحمله عليه: «الإنسان كلي». فالقضية «الإنسان كلي» علم حصولي تحكي الواقع بواسطة، لكن لا يمكن

أن نـتردد في كونها حقيقة أبداً باعتبار أنّ المرتبتين الأولى (الإنسان) والثانـية (الكلـية) حاضـرتان معـاً لديـنا، وبإمكانـنا القيام بمقايسة بينهما وتشخيص صدق القضية (الإنسان كلي): أنّ مفهوم الإنسان يصدق على كثيرين.

بيّنا إلى هنا القيمة المعرفية لنوعين من القضايا (الوجدانيات والقضـايا المنطقـية)، وهـذا لا يكفـي لبـناء صـرح العلم الحصولي بكافـة حقولــه، ولبـيان القيمة المعرفية لجميع معلوماتنا الحصولية. يتحـتم علينـا اتخاذ طريق ثانٍ لضمان حقانية هذا النوع من العلم والطـريق يتمـثل في محاولـة إثبات يقينية «البديهيات الأوليّة»، فإذا أفلحـنا في هـذه المهـام فقـد أثبتـنا القـيمة المعرفـية لهـذا النوع من القضـايا وكـل القضـايا الـنظرية بصـفتها تـتوكأ علـيها في قيمـتها المعرفـية، وبالـتالي: أنّـنا اسـتطعنا إثـبات القـيمة المعرفـية لجمـيع المعلومات الحصولية.

٧ـ٤: القضـايا البديهـية الأوّلـية: يطرح في المقام بحث يتصل بالمفاهـيم التصـورية وبحـث ثاني يتصل بكيفية ارتباط هذه المفاهيم التصـورية فـيما بيـنها، أي:كيفية الحكم باتحاد الموضوع مع المحمول.

وأمّا فيما يتصل بالجهة الأولى فإنّ المفاهيم التصورية المستخدمة في القضايا البديهية من نوع المعقولات الثانوية الفلسفية المنتزعة مباشرة من العلوم الحضورية أو تنتهي إلى العلوم الحضورية. فمثلاً: ندرك نفسنا إدراكاً حضورياً وندرك إرادتنا إدراكاً حضورياً أيضاً، ثم نقوم بعملية قياسية بين الواقعيتين باحثين عن العلاقة الواقعية بينهما، فنجد أن الإرادة متوقفة الوجود على النفس، والنفس مستقلة في وجودها عن الإرادة، ثم ننتزع من هذه العلاقة مفهوم «الاحتياج» أو «المعلولية» ومفهوم «الاستقلال» أو «العلية». وتندرج مفاهيم القضايا البديهية الأوّلية تحت هذا النوع من المفاهيم حيث تحكي عن مصاديق أو مناشيء انتزاعها حاضرة عندنا بوجوداتها.

وأمّا فيما يتصل بالجهة الثانية فإنّ جميع محمولات القضايا البديهية الأوّلية نحصل عليها من خلال تحليلنا لموضوعاتها؛ وبعبارة ثانية: أنّ هذه القضايا عبارة عن قضايا تحليلية ندرك كيفية اتحاد محمولها مع موضوعها من خلال تجربة ذهنية داخلية. من ذلك على سبيل المثال: إذا قلنا: «كل معلول يحتاج إلى علة» فنعي مفهوم العلة

من خلال تحليل مفهوم المعلول بصفته يمثل الاحتياج إلى الغير (العلة)، فمفهوم «الاحتياج إلى العلة» مشرب في مفهوم المعلول، أو القضية: «الكل أعظم من الجزء» فإننّا نحصل على مفهوم «أعظم من الجزء» من تحليلنا لمفهوم «الكل». والحاصل: أنّ القضايا البديهية الأوّلية بصفتها تنتهي إلى العلم الحضوري لا تقبل الخطأ بمعنى: أنّ الضامن لصحتها وتمثيلها للواقع ونفس الأمر هو رجوعها عند التحليل إلى العلم الحضوري[1].

٧ـ٥: نكتة: من البحوث السابقة يتضح أنّ السرّ في كون القضايا بديهية أوّلية ليس في كونها لا تقبل الخطأ، بل السرّ يكمن في كونها تتوكأ في نهاية المطاف على العلم الحضوري؛ لأنّها في النهاية من أقسام العلم الحصولي وتمثل صورة الواقع وليس عين الواقع، وبالتالي: إذا لم ترجع في نهاية المطاف إلى الواقع نفسه (العلم الحضوري) فلا ضمان لصحتها ومطابقتها للواقع. ومن هنا يتبيّن لنا أنّ ما قاله السيد الصدر في كتابه النفيس «فلسفتنا»: «من أنّ سلسلة القضايا تنتهي عند البديهيات ثم تتوقف» كلام

---

(١) تعليم الفلسفة ١: الدرس ١٧، ١٩.

نـاقص وإن كـان صـحيحاً في نفسـه؛ إذ حـتى لـو توقفـت عـند البديهـيات يـبقى السـؤال مطـروحاً بصـفتها علماً حصولياً: ما هو دليل صحة هذه التصورات ؟

٧ـ٦: القضـايا النظرية: قد عرفنا أنّ القضايا البديهية قضايا يقينـية، وسـرّ هـذا الـيقين مـع كونها علوماً حصولية انتهائها عند التحليل إلى العلم الحضوري، أمّا القضايا النظرية فتحتاج إلى معيار مـنطقي لإثـبات صـحتها، ويتمثل هذا المعيار في أنّها إذا رجعت في عملـية الاسـتنتاج المنطقي إلى البديهيات الأوّلية فهي يقينية وإلاّ فلا قيمة معرفية لها[١].

---

(١) الاسفار ٣: ٤٤٣، الفصل: ٢٥، نهاية الحكمة: ٢٥٢.

الفهرس:

بحوث تمهيدية

تعريف المعرفة

إمكان المعرفة

أساسيات المعرفة

العلم الحصولي

المفاهيم الكلية

المعقولات الأولية والثانوية

أصالة الحس

أصالة العقل

أدوات المعرفة

قيمة المعرفة

نظرية المعرفة نظرية المعرفة نظرية المعرفة نظرية المعرفة نظرية المعرفة نظرية المعرفة نظرية المعرفة نظرية المعرفة نظرية المعرفة نظرية المعرفة

إن دراسة أسرار الوجود على مستوى الحقول المعرفية المختلفة لا تتيسر إلاّ إذا نقحت سلسلة مسائل أساسية من قبيل :

- هل ثمة عالم في الخارج وراء الذهن الإنساني ؟
- هل أن دائرة الوجود منحصرة في الذهن والذهنيات فقط ؟
- هل يمكن للإنسان - على فرض أن العالم متحقق خارجاً - أن يعلم به أو لا ؟ وعلى فرض إمكان العلم به فإلى أي مدى يتيسر له ذلك ؟
- هل علمه بالأشياء كما هي عليه في الواقع أو علمه بها مجرد شبح عما هو متحقق في الخارج ؟
- هل يتمكن العقل البشري بما أوتي من طاقة فكرية إضاءة هذه المسائل ؟

أجوبة هذه الأسئلة تجدها في هذا الكتاب وأكثر ..



مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

بيروت / لبنان / ص . ب : 25/278 الغبيري

www.omalqora.com - info@omalqora.com